PLATÓN

Alfred Edward Taylor



tecnos

Discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, instalado por tanto en el corazón mismo de la familia, *trust* o tripartito de cerebros más potentes de toda la historia de la filosofía, Platón es un gigante del pensamiento cuya genialidad nadie niega, pero cuyas teorías han sido una y otra vez tan apasionadamente discutidas como elogiadas.

Alfred Edward Taylor, pensador escocés internacionalmente reputado por sus estudios platónicos y figura también internacional en la filosofía moral de primera mitad del siglo XX, ha sintetizado en este ameno ensayo —que hoy circula como audiolibro en multitud de centros educacionales anglosajones— todo lo que hay de vivo en el pensamiento de Platón, ayudándonos al mismo tiempo a desenmascarar falsos clisés que lo distorsionan.

Toda la filosofía de Platón es para Taylor una filosofía de la mente o la razón, cuyas funciones supremas son la investigación de la verdad y la práctica de la justicia. La meditación sobre el alma y la muerte, la contemplación de las Ideas, el análisis de la vida virtuosa, el diseño de un Estado ideal, la teoría de la decadencia de las formas políticas y una visión científico-matemática del cosmos son ingredientes principales de esa filosofía, que explica mucho de lo mejor de las posteriores teorías de Aristóteles, que inspiró más de uno de los principios que dieron lugar a la emergencia de la física matemática en los primeros siglos de la Edad Moderna, y que anticipó con el experimento mental de la *República* buena parte de los principios comunitarios subyacentes a la experiencia histórica del marxismo.

Un Anexo final ilustra el ensayo de Taylor con dos textos emblemáticos de la *República* de Platón: el pasaje de la línea dividida y el mito de la caverna.

tecnos

A. E. TAYLOR

PLATÓN

Traducción y anexo final de
CARMEN GARCÍA TREVIJANO





Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S.L.

Ilustración:
El paso de la Laguna Estigia (fragmento)
Joaquín Patinir (Museo del Prado, Madrid)
© Martin, J./Anaya

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-4346-3
Depósito Legal: M. 38.172-2005

Printed in Spain. Impreso en España por Fernández Ciudad

ÍNDICE

PRESENTACIÓN ... *Pág.* 11

PREFACIO ... 13

CAPÍTULO 1. VIDA Y OBRAS ... 15
1. PROBLEMAS CRÍTICOS PARA RECONSTRUIR LA BIOGRAFÍA DE PLATÓN ... 15
1.1. La autenticidad de las «cartas» platónicas ... 16
2. LA VIDA DE PLATÓN ... 18
2.1. Nacimiento y origen familiar ... 18
2.2. El magisterio socrático ... 18
2.3. Años de viaje ... 19
2.4. La leyenda de su venta como esclavo ... 20
2.5. Estancia definitiva en Atenas: La Academia ... 21
2.6. La aventura de Siracusa ... 23
2.7. La muerte de Platón ... 25
2.8. Los discípulos de Platón ... 25
3. LAS OBRAS DE PLATÓN ... 26
3.1. La opinión de los expertos sobre la autenticidad de las obras ... 27
3.2. El orden de composición de los principales diálogos... 28
3.3. Los escritos genuinos de Platón ... 29
3.4. La forma de los escritos platónicos ... 31
3.5. El «Sócrates» platónico ... 33

CAPÍTULO 2. EL CONOCIMIENTO Y SUS OBJETOS ... 35
1. EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA ... 35
2. LA FUNCIÓN CENTRAL DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN ... 36
3. LA TEORÍA DE LAS IDEAS ... 37
4. ALGUNOS ERRORES EN LA INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS ... 40
5. LA DIFERENCIA ENTRE PLATÓN Y KANT ... 44
6. EL PASAJE DE LA LÍNEA DIVIDIDA ... 46
7. LA DIALÉCTICA PLATÓNICA Y LA LÓGICA MATEMÁTICA DE FREGE Y PEANO ... 48

8. La idea del bien ... 49
9. Lógica y epistemología en los grandes diálogos dialécticos de última época ... 50
Sumario ... 56

Capítulo 3. EL ALMA DEL HOMBRE. PSICOLOGÍA, ÉTICA Y POLÍTICA ... 59
1. La filosofía platónica de la mente ... 59
1.1. La doctrina socrática ... 59
1.2. La crítica del reduccionismo socrático ... 60
1.3. Hacia una nueva psicología moral: el diálogo *Menón* ... 62
1.4. La teoría platónica de las partes del alma ... 63
1.5. El destino y la dignidad del alma ... 65
1.6. Los argumentos de inmortalidad del alma en el *Fedón* .. 66
1.7. El argumento de inmortalidad en la *República* ... 67
1.8. Argumento de inmortalidad en el *Fedro* ... 68
1.9. El argumento de la preexistencia en el *Menón* y el *Fedro* ... 68
1.10. Imágenes mítico-religiosas sobre el destino del alma: la transmigración ... 69
1.11. El significado epistemológico de los mitos platónicos .. 71
2. La ética de Platón ... 72
2.1. El problema de armonizar la parte racional con la parte irracional del alma ... 72
2.2. Dos clases de placer ... 73
2.3. Dos niveles de excelencia ... 74
2.4. Las cuatro virtudes cardinales ... 75
3. La política de Platón ... 77
3.1. El Estado y la justicia: la «República» ... 77
3.2. La organización del Estado ... 78
3.3. La prohibición del arte ... 80
3.4. Los tres rasgos paradójicos de la política de Platón... 82
3.4.1. La propuesta comunista ... 82
3.4.2. La emancipación de la mujer ... 84
3.4.3. El rey filósofo ... 86
3.5. Teoría de la decadencia política ... 89
3.5.1. Aristocracia ... 89
3.5.2. Timocracia ... 89
3.5.3. Oligarquía ... 90
3.5.4. Democracia ... 91
3.5.5. Tiranía ... 93
3.6. Reconsideración de la democracia en los últimos diálogos políticos de Platón ... 95

Capítulo 4. COSMOLOGÍA ... 97
1. Cosmología y cosmogonía en el *Timeo*: el *Demiurgo* ... 97

2. El alma en el cuerpo del universo: los elementos y el análisis matemático de la materia 98
3. La formación del alma y el cuerpo humanos 99
4. Cómo interpretar el gran mito cosmogónico de Platón .. 99
5. Origen e historia del universo 100
6. El problema de la posición central de la Tierra en el sistema solar según el *Timeo* 101
7. Últimos pensamientos precopernicanos de Platón 102

ANEXO: Dos textos de Platón 105
La línea (*República*, VI, 509d-511c) 109
La caverna (*República*, VII, 514a-518d) 112
Diagrama ilustrativo del texto de la línea 117

PRESENTACIÓN

Discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, instalado por tanto en el corazón mismo de la familia, *trust* o tripartito de cerebros más potente de toda la historia de la filosofía, Platón es un gigante del pensamiento cuya genialidad nadie niega, pero cuyas teorías han sido una y otra vez tan apasionadamente discutidas como elogiadas.

Un ejemplo de lo primero lo tenemos en Nietzsche. Anticipándose en un siglo al actual coro posmoderno, el creador del superhombre denunció a Platón por su apología del espíritu y su infidelidad al sentido de la tierra (y con Platón, de paso, al Cristianismo, en el que él veía un platonismo de baja estofa, cocinado para pobres y masas). Contrariamente, A. N. Whitehead, maestro, colega y amigo de Bertrand Russell, opinaba que toda la historia de la filosofía occidental se reduce a una serie de notas puestas al pie de las páginas de Platón.

Alfred Edward Taylor, pensador escocés internacionalmente reputado por sus estudios platónicos y figura también internacional en la filosofía moral de la primera mitad del siglo veinte, ha sintetizado en este ameno ensayo —que hoy circula como audiolibro en multitud de centros educacionales anglosajones— todo lo que hay de vivo en el pensamiento de Platón, ayudándonos al mismo tiempo a desenmascarar falsos clisés que lo distorsionan.

Eso se echa de ver, por ejemplo, hojeando las páginas en que Taylor se ocupa de la *República*, el más ambicioso de los diálogos platónicos. La etiqueta de «ultraconservador» es demasiado simplista para caracterizar el pensamiento político de Platón en esta obra si no entran en consideración otros matices. Muchos ignoran o han olvidado que Platón es también, históricamente, el primer filósofo feminista. En la páginas de la *República*, escritas hace dos mil quiniestos años, figura este apabullante argumento antimachista: si sólo cuando están embarazadas apartamos de la caza a las perras, ¿por qué apartar, cuando no lo están, del trabajo y la función pública a las mujeres?

Trotski pensaba, y con él todo intelectual comunista, fuese o no leninista, que sólo el hombre que sea capaz de tener una clara visión global del caótico torbellino de la política y la historia, sabrá anticiparse al futuro y tomar la decisión adecuada. En la his-

toria de la revolución rusa ese hombre fue Lenin, que acabó con el viejo régimen. Platón, que no fue ni tan hábil ni tan afortunado como Lenin para dar golpes de estado, pensaba, tan racional como ingenuamente, que en la hipótesis de que la sociedad hubiese logrado un régimen ideal, le hacía falta un hombre, el Rey Filósofo o Filósofo Rey, con clara visión global de los acontecimientos para conservarlo.

Y en su obsesión por la idea de justicia, el maestro de Aristóteles opinaba asimismo, igual que la Iglesia Católica, que el hombre de la calle puede y debe llevar una vida de familia, mas no así la clase gobernante, que debe estar libre del yugo del interés particular. Pero en lugar de imponerle la obligación de castidad, como hace la Iglesia Católica, a todo miembro de su clase gobernante, del cura al Papa, la receta que da Platón para su élite dirigente es el amor libre.

Para facilitar al lector la visualización del discurso la traductora ha insertado epígrafes en el texto clásico de Taylor. Y para rendir tributo a la memoria de Platón ha añadido como apéndice dos de sus textos más emblemáticos, ambos del diálogo *República*: el pasaje de la línea dividida y el que relata el mito de la caverna.

MANUEL GARRIDO

PREFACIO

En unas páginas tan breves y escasas como las que componen este libro no he pretendido ofrecer en modo alguno una panorámica completa de la filosofía de Platón. Son muchos los temas importantes que, simplemente, han tenido que ser omitidos y otros sólo han podido ser tratados de modo muy somero. Igualmente, he juzgado conveniente evitar, en la medida de lo posible, toda discusión polémica. Ello me ha obligado a atenerme en muchos casos a mi propio criterio sobre puntos controvertidos sin tratar de apoyarlos con los detallados razonamientos que serían indispensables en una obra de más envergadura. He procurado mantenerme tan cerca como fuera posible de todas las exposiciones tradicionales del platonismo, y ofrecer en líneas generales las impresiones personales del pensamiento del filósofo que me han sido sugeridas durante mis repetidos estudios de los textos platónicos.

Espero que aquellos que son máximamente competentes para condenar los numerosos defectos de esta breve obra sean también los más indulgentes en sus veredictos respecto a mi osadía de tratar de encerrar en unas breves páginas la exposición del más original e influyente de todos los filósofos.

A.E.T.

CAPÍTULO 1

VIDA Y OBRAS

1. PROBLEMAS CRÍTICOS PARA RECONSTRUIR LA BIOGRAFÍA DE PLATÓN

La exposición tradicional de la vida de Platón tropieza con la inusual dificultad de distinguir entre los hechos históricos y la ficción romántica. De las «Vidas» de Platón que han llegado hasta nosotros desde los tiempos antiguos, la primera según sus fechas es la del retórico y escritor de cuentos africano Apuleio, que vivió entre mediados y finales del siglo segundo de nuestra era. El libro de Diógenes Laercio, comúnmente conocido como *Vidas de los filósofos*, contiene la compilación de una biografía más extensa que, en su forma actual, fue realizada hacia mediados del siglo tercero, aunque gran parte de su material está tomado de fuentes anteriores y más fiables. Las restantes «Vidas» son de la última época del Neo-platonismo, es decir, del siglo sexto después de Cristo e incluso posteriores. Así pues, la primera biografía del filósofo que ha llegado a nuestras manos fue compuesta cuatrocientos años después de su muerte, por lo que debe ser tomada como una representación de la leyenda platónica, tal como era de esperar en una época máximamente acrítica. Cuando tratamos de profundizar en esta leyenda para llegar a los hechos bien acreditados que puedan encontrarse en su base, los resultados que se obtienen son singularmente exiguos. El propio Platón sólo ha registrado dos hechos relativos a su propia vida. En su *Apología,* él mismo nos dice que estuvo presente en el juicio de su maestro Sócrates, y que se encontraba entre los amigos que se ofrecieron a pagar la cantidad necesaria para condonar la pena que le pudiera ser impuesta al viejo filósofo. En el *Fedón* añade que no estuvo presente en la famosa escena de la muerte de Sócrates en la prisión debido a una enfermedad, una manifestación que tal vez no sea más que una artística ficción literaria. Su contemporáneo Jenofonte sólo lo menciona de pasada una vez como miembro del círculo socrático más íntimo. Por Aristóteles sabemos además que, en su juventud y al parecer antes de su intimidad con Sócrates,

Platón había sido discípulo del filósofo heracliteano Crátilo. Unas cuantas anécdotas de carácter poco favorables están registradas por Diógenes Laercio bajo la autoridad de Aristoxeno de Mesenne, alumno de Aristóteles y conocido compositor de música, cuya credibilidad estaba, sin embargo, muy deteriorada por su evidente animosidad personal contra Sócrates y Platón, y su empeño en negarle a ambos toda originalidad filosófica.

Las fechas del nacimiento y la muerte de Platón han tenido que ser, por tanto, fijadas por nosotros basándonos en la evidente autoridad de las cronologías Alejandrinas, cuyo testimonio fue preservado por Diógenes. Podemos así dar por cierto que Platón nació en el año 427 a.C., en los inicios de la gran guerra del Peloponeso, y que murió en 346 a los ochenta y un años. El modo en que Jenofonte, en su única declaración en solitario, une el nombre de Platón con el de Cármides, una figura líder de la oligarquía de los «Treinta», constituida por los espartanos en Atenas al final de la guerra del Peloponeso, junto con la prominencia que en los diálogos platónicos se concede a Cármides y a Critias como amigos de Sócrates, confirman la posterior tradición según la cual el mismo Platón era pariente cercano de los dos «oligarcas», un hecho que tiene que ser tenido en cuenta cuando se leen las duras críticas de Platón contra la democracia ateniense.

1.1. La autenticidad de las «cartas» platónicas

Hay además otra fuente de información, que, si su autenticidad pudiera darse por establecida, sería del más alto valor. Entre los escritos atribuidos a Platón y preservados en nuestros antiguos manuscritos, hay una colección de treinta cartas, supuestamente escritas por el filósofo mismo, algunas de las cuales contienen ostensiblemente una buena cantidad de detalles biográficos. En particular la carta séptima, la más extensa e importante de todas ellas, parece contener la propia vindicación del filósofo de haberse abstenido durante toda su larga vida de tomar parte en la vida pública de su país, y, si es genuina, confirma absolutamente la historia posterior de sus relaciones políticas con la corte de Siracusa. En lo que respecta a la historia de esta colección de cartas, todo lo que sabemos con certeza es que existían y eran consideradas como platónicas a comienzos del siglo primero de nuestra era, cuando fueron incluidas por el erudito Trasilo en su edición completa de las obras de Platón. Sin embargo, este dato no es de por sí una

prueba suficiente de autenticidad, puesto que la edición de Trasilo contenía escritos que actualmente puede demostrase que son espurios, como el *Theages* y el *Erastae*. Sabemos también por Diógenes Laercio que algunas «cartas» habían sido incluidas en la anterior edición de Platón realizada por el famoso escolarca Aristófanes, que era bibliotecario del gran Museo de Alejandría hacia finales del siglo segundo a.C.; pero no se sabe cuáles ni cuántas obras de nuestra actual colección reconoció Aristófanes.

Cuando examinamos las propias cartas existentes, nos vemos empujados a la conclusión de que difícilmente pueden ser todas ellas escritos genuinos de Platón, puesto que algunas parecen aludir a doctrinas que son características de los Neo-pitagóricos, que surgieron en torno a los comienzos del siglo primero antes de Cristo. No es sorprendente, por tanto, que Grote haya sido el único, o casi el único, entre los investigadores recientes en mantener la autenticidad del entero conjunto de treinta cartas admitidas en la colección de Trasilo. Cuestión distinta es la de determinar si al menos algunas de las cartas presentes en la colección, y sobre todo la séptima, la única que tiene importancia real, puede no ser obra de Platón. Puede decirse que el problema es de tal calibre que hasta los investigadores más competentes no han conseguido ponerse de acuerdo hasta ahora. Por una parte, puede aducirse que los incidentes relatados en la carta séptima no carecen en modo alguno de credibilidad, y que su ocurrencia, como vamos a ver directamente, explicaría un cierto incremento del pesimismo en los posteriores escritos de Platón sobre filosofía política. Por otro lado, no deja de ser sospechoso que las cartas parecen citar directamente pasajes de al menos cuatro diálogos platónicos (la *Apología,* el *Fedón,* la *República* y *Lysis*), y que, aparte de la versión del propio Platón de sus relaciones con Siracusa, las cartas no contienen nada que no pudiera haber sido reunido con ayuda de los diálogos. Y conviene recordar que el deseo de Platón, el gran teórico de la política, actualmente trabajando en el proyecto de construir un estado siguiendo los impulsos de su propio corazón, hubiera sido en cualquier época un motivo suficiente para tal fabricación. Aun así, el estilo de la composición muestra que, si es una falsificación, es al menos una falsificación temprana, por lo cual difícilmente podremos equivocarnos si consideramos que esta narración está basada, en todo caso, en una tradición digna de crédito.

Una vez expuestos y analizados estos materiales como fuentes de nuestra información, podemos ahora proceder a exponer sinté-

ticamente la biografía de Platón tal como corría en los principios de la era cristiana, omitiendo aquello que evidentemente no es más que mito o mera anécdota embellecedora.

2. La vida de Platón

2.1. Nacimiento y origen familiar

Platón, el hijo de Aristón y Perictione, nació o bien en Atenas o bien, según otra tradición, en Aegina, en el año 427 a.C. Por parte de su madre, estaba estrechamente emparentado con Critias y Cármides, miembros ambos de la oligarquía de los «Treinta», y el primero líder de los elementos más exaltados. Los antecedentes de la familia se remontan a través de Drópidas, un pariente del gran estadista Solón, hasta un inicial antepasado divino, el dios Poseidón. Por el lado del padre, su origen no era tampoco menos ilustre, puesto que Aristón era descendiente de Codus, el último rey de Atenas, que igualmente fue engendrado por Poseidón. Sin embargo, incluso este origen no fue tenido por suficientemente elevado por los admiradores del filósofo, y se cita al propio sobrino de Platón, Espeusipo, como autoridad que confirma la creencia de que el padre real del hijo de Perictione era el dios Apolo. (El parentesco entre Platón y la familias de Critias y Cármides adquiere una mayor plausibilidad, como ya hemos dicho, por las propias expresiones del filósofo, que también avala la creencia de que Critias descendía de Drópidas. Las ulteriores aserciones del eminente descendiente de Drópidas tienen muy poca base, puesto que parece claro que el propio Solón fue realmente un mercader de clase media. Pero, en todo caso, la misma conexión con Solón muestra de por sí que la familia de Platón era una de las más distinguidas entre las que llegaron a Atenas a finales del siglo quinto.)

2.2. El magisterio socrático

En su adolescencia, el futuro filósofo ambicionó la fama poética, llegando incluso a componer una tragedia para su representación pública. Mas cuando cayó bajo la influencia de Sócrates, se dedicó en cuerpo y alma a la filosofía y quemó todos sus poemas. (Que un tan grande e imaginativo escritor como Platón empezara

su carrera literaria como poeta es bastante verosímil, y no hay razón alguna para pensar que los epigramas adscritos a él en la Antología Griega no fueran genuinos. La historia de la tragedia devorada por las llamas tiene más el aire de un montaje basado en la severa condena de la poesía en general y del drama en particular que Platón introduce en la *República;* tampoco habría que olvidar que, según la afirmación de Aristóteles, Platón fue iniciado en la filosofía no por Sócrates, sino por Crátilo.) La primera asociación entre Platón y Sócrates tuvo lugar cuando el joven tenía veinte años, y su conexión con él duró ocho años, puesto que la muerte de Sócrates ocurrió en 399 a.C.

2.3. Años de viaje

Tras la muerte de Sócrates, Platón abandonó Atenas y pasó varios años viajando por el extranjero. Los relatos y la amplitud de estos viajes se hacen más y más exagerados a medida que los narradores están más alejados en el tiempo de los sucesos reales. La «carta» séptima habla meramente de un viaje a Italia y Sicilia, motivado al parecer por el gran disgusto que le produjeron los modos de proceder de la restaurada democracia ateniense, que inauguraba su carrera con la condena de Sócrates. Cicerón, que es la autoridad más antigua para la historia de aquellos viajes, aparte de las mencionadas «cartas», dice que Platón se marchó en primer lugar a Egipto, y luego a Italia y Sicilia. La posterior leyenda platónica afirma conocer más cosas, y relata una entera novela sobre el tema de las aventuras de Platón. Según esta novela, Platón abandonó Atenas a la muerte de Sócrates y residió durante algún tiempo en la vecina ciudad de Megara con su amigo y compañero-discípulo Euclides. Luego visitó Cirene, para frecuentar la sociedad del matemático Teodoro, Egipto, donde aprendió la sabiduría de los sacerdotes, e Italia, donde se asoció con los miembros de la escuela pitagórica que habían sobrevivido a la obligada disolución del poder político de la secta. (Cuenta la fábula que Platón se proponía visitar a los Magos de Persia y que este proyecto quedó frustrado; mas algunos escritores afirmaban saber que Platón había conocido a algunos Magos y aprendido sus doctrinas en Fenicia.)

2.4. La leyenda de su venta como esclavo

La leyenda traslada a Platón desde Italia a Sicilia, adonde se dice, apoyándose en la autoridad de la carta séptima, que llegó a los cuarenta años; o sea, después de doce años de viajes continuos. En Sicilia visitó la corte del poderoso rey de Siracusa, Dionisio I. Mas, según cuenta la leyenda, la libertad de lenguaje de Platón le desagradó tanto al arbitrario monarca que ordenó su secuestro a un embajador espartano quien lo puso en venta en el mercado de esclavos de Aegina, donde, por una singular coincidencia, se había publicado una resolución al efecto de que el primer ateniense que desembarcara en la isla fuera ejecutado. No obstante, Platón fue salvado de este destino por un ciudadano de Cirene, que pagó su rescate y lo envió a Atenas. Es imposible decir con certeza cuál es la proporción de verdad que hay en esta historia, cuyos detalles varían según los diferentes narradores. El relato del secuestro, en particular, está transmitido con una enorme discrepancia en los detalles; muchos aspectos de éste son altamente singulares y al parecer desconocidos tanto por Cicerón como por el autor de la «carta» séptima. De aquí que haya sobradas razones para pensar que toda esta historia fue en realidad una pura novela. Lo mismo puede decirse del relato de los doce años de constantes viajes, y de la asociación de Platón con los sacerdotes y magos orientales. Las fábulas de este tipo eran muy frecuentes a partir del primer siglo antes de Cristo en adelante, donde la gradual concentración de gentes de Oriente y de Occidente en grandes ciudades como Alejandría había ayudado a difundir la leyenda de que la ciencia y la filosofía griegas habían sido originalmente tomadas de la teosofía oriental, una noción inventada por los neo-pitagóricos alejandrinos y aceptada sin vacilar por judíos y cristianos por ser una fábula que les permitía representar a los sabios griegos como meros rateros de las escrituras hebreas. Incluso la pretendida residencia en Megara y el viaje a Cirene pueden no ser más que invenciones basadas en los hechos de que el diálogo *Teéteto* esté dedicado al amigo de Platón Euclides de Megara y de que el matemático de Cirene, Teodoro, es una de las *dramatis personae* de esta obra.

Del mismo modo las frecuentes alusiones en los diálogos platónicos a Egipto y a las costumbres egipcias *pueden* estar basadas en los recuerdos del autor de un viaje real a Egipto, pero difícilmente puede decirse que esas alusiones revelan más conocimiento que el que cualquier ateniense pudiera haber

adquirido en su misma ciudad leyendo simplemente a Herodoto o conversando con mercaderes procedentes del delta del Nilo. En cambio, la historia de la visita a Italia y a Sicilia está confirmada por el hecho de que las obras de Platón muestran, como es bien sabido, una considerable familiaridad con la ciencia pitagórica y con las ideas teológicas Pitagóricas y Órficas, y que el primer diálogo en el que esta influencia es particularmente notable es el *Gorgias*, la obra en la que, como ahora está generalmente reconocido, Platón habla por vez primera en el tono del cabeza de una escuela filosófica o secta. Es así probable que el asentamiento final de Platón en Atenas como director filosófico hubiera estado realmente precedido, como afirma la tradición que se apoya al menos en la séptima «carta», por una visita al hogar del pitagorismo, las ciudades griegas de Sicilia y del Sur de Italia.

2.5. Estancia definitiva en Atenas: la Academia

Debemos por tanto pensar que Platón se estableció definitivamente en Atenas en torno al año 387 a.C. como el cabeza reconocido de una sede permanente de aprendizaje, de una universidad, como podríamos llamarla en nuestra moderna terminología. El domicilio de esta institución se encontraba en la zona nor-occidental de Atenas, conocida como la Academia por causa de la presencia en el lugar de un santuario dedicado al héroe local Academo. Platón poseía aquí una pequeña propiedad, que tal vez (los términos de la leyenda tal como ha sido conservada por Diógenes son oscuros) fuese adquirida para él por sus amigos extranjeros. A esto se debe el hecho de que la escuela filosófica fundada por Platón fuera conocida posteriormente como la «Academia».

La Academia no era la primera institución de esta índole; el contemporáneo y rival de Platón, el retórico y escritor, Isócrates, había reunido ya en torno a sí a un grupo similar de estudiantes, y los escritos de ambos autores registran las huellas de la rivalidad existente entre ellos. Pero los objetivos que perseguían con su educación eran marcadamente diferentes. Isócrates buscaba, en primer lugar y por encima de todo, formar hombres de acción eficaces, oradores y políticos brillantes. Platón, por su parte, estaba convencido de que, aunque el que dirigiera el curso de la vida pública en una sociedad bien organizada debería poseer una inteligencia perfectamente entrenada, la preparación para una tal tarea

tenía que ser obtenida primeramente mediante el dominio de los principios de la ciencia y de la filosofía, y no ser derivada de una mera educación superficial en «cultura general». Así pues, mientras que en pasajes bien conocidos Platón describe a los discípulos de Isócrates como «superficiales» y «pretendientes de la filosofía», Isócrates, por su parte, desprecia a los de Platón por teóricos inútiles.

De las enseñanzas precisas en la Academia de Platón, poco se sabe por desgracia, aunque las informaciones de la tradición posterior indican que el autor de la *República* ponía en práctica sus teorías sobre la educación y hacía del estudio sistemático de la ciencia matemática el fundamento de toda instrucción filosófica posterior. La historia de que el frontispicio de la puerta de la Academia llevaba la inscripción «Nadie que no esté versado en la geometría atraviese este umbral», se encuentra por vez primera en las obras de un bizantino medieval, pero su espíritu es inconfundiblemente platónico.

Conviene recordar que el rasgo sobresaliente de la educación que ofrecían tanto Platón como Isócrates difería de la impartida por los eminentes «sofistas» de la segunda mitad del siglo quinto en que la enseñanza de los primeros era más continua y en que, en teoría al menos, era gratuita. La figura del gran sofista del pasado había sido usualmente la de un distinguido extranjero cuya tarea de convertir a sus pupilos en «hombres buenos, capaces de gestionar eficazmente sus asuntos privados al igual que los de la nación», tenía que ser realizada durante el curso de una breve visita de unas cuantas semanas o meses. Al mismo tiempo tenía que presentarse como un educador profesional cuyo sustento dependía de los ingresos de su oficio, por lo cual se veía inevitablemente expuesto a la tentación de procurar que la educación por él impartida fuese más atractiva y popular que excesivamente severa.

Platón e Isócrates, por su parte, eran las cabeza de unas escuelas permanentes, en las que el desarrollo de la educación del pupilo podía ser serenamente proseguido durante un período más extenso, y donde el alumno podía permanecer mucho tiempo después de haber completado su educación en calidad de asociado a los estudios de su maestro. Por otra parte, ninguna de las dos cabezas de estas escuelas dependía para su subsistencia del pago de sus pupilos, por lo cual no tenían necesidad de popularizar su enseñanza en el mal sentido de la palabra, aunque habría que añadir que ninguno de los dos ponía reparos a la ocasional recepción de regalos enviados por amigos o discípulos, y que Isócrates, al me-

nos, exigía unos honorarios a los estudiantes *extranjeros*. Es éste permanente y organizado cultivo de los estudios intelectuales, junto a la ausencia de «profesionalismo» por parte de sus profesores, lo que nos autoriza a considerar a Platón y a Isócrates como los creadores de la idea de lo que ahora entendemos por educación universitaria. La observación que acabo de hacer sobre la ausencia de «profesionalismo» en sus esquemas de instrucción explicará, espero yo, esa persistente objeción de Platón y Aristóteles, que Grote encuentra tan irrazonable, a la práctica de los sofistas de exigir unos honorarios por sus enseñanzas.

2.6. La aventura de Siracusa

La larga vida de sosegada dedicación a la elegida tarea de Platón como director de estudios científicos y como escritor sobre filosofía estaba destinada a verse, una vez al menos, desastrosamente interrumpida. Los detalles de su abortado intento de poner en práctica en Siracusa sus teorías sobre el gobierno han se ser buscados en las historias de Grecia. Aquí hemos de contentarnos con una recapitulación de los hechos más sobresalientes, tal como aparecen relatados en las «cartas», y al parecer sin ninguna otra autoridad adicional que la vida de Dion tal como está contada por Plutarco. En el año 367 a.C., teniendo ya Platón sesenta años y habiendo presidido la Academia durante veinte, murió Dionisio I de Siracusa, dejando su reino a su hijo Dionisio II, un joven débil e impresionable. La dirección real de los asuntos de estado estaba entonces principalmente en manos de Dion, cuñado de Dionisio I y viejo amigo y admirador de Platón. El mismo Platón había escrito en la *República* que el gobierno verdaderamente bueno sólo sería posible cuando el rey se convirtiera en filósofo, o el filósofo en rey, es decir, cuando el conocimiento de los rectos principios de gobierno y el poder de aplicarlos de hecho estuvieran unidos en la misma persona. Dion había pensado al parecer que las circunstancias de Siracusa ofrecían una favorable ocasión para la realización de este ideal. ¿Por qué no podría Dionisio, bajo las instrucciones del gran maestro, encarnar al prometido rey-filósofo, y emplear el ilimitado poder que tenía en sus manos para convertir a Siracusa en algo que no estuviera muy lejos del estado ideal soñado por Platón?

Semejante proyecto nos resulta ahora excesivamente quimérico, pero, como el Profesor Burke muy acertadamente nos ha

recordado, la universal creencia en una Hélade no era una tarea muy disimilar a la que de hecho fue realizada por Licurgo en Esparta, y no había ninguna razón *a priori* para dudar de que lo que Licurgo había conseguido en Esparta no pudiera ser hecho en Siracusa por Platón. De acuerdo con este plan, Platón fue invitado a Siracusa para que se hiciera cargo de la educación del joven príncipe. Su recepción no pudo ser más prometedora al principio, mas la meticulosidad con la que se aplicó a cumplir su tarea la condenó al fracaso.

El primer principio de su sistema político era que nada, salvo el más riguroso entrenamiento de la inteligencia en las ideas y métodos de la ciencia, podría preparar a un hombre para el oficio de gobernar a la especie humana con verdadera sabiduría. Y de acuerdo con esta idea insistió desde el comienzo en someter a su pupilo a un duro entrenamiento en geometría. Naturalmente, el joven Dionisio no tardó en cansarse de esta disciplina preliminar y comenzó a revolverse contra el control de sus preceptores. La oportunidad para introducir un cambio se presentó cuando Dion perdió el poder, y aunque Dionisio hubiera preferido conservar a Platón a su lado, el filósofo reconoció que este proyecto había fracasado y no dejó de insistir en que le fuera otorgado el permiso para regresar a Atenas. Uno o dos años más tarde volvió a Siracusa, al parecer con la esperanza de reconciliar a Dion con Dionisio, mas sin resultado. Las secuelas de esta historia —la rápida transformación de Dionisio en un imprudente tirano, la expedición de Dion que provocó la caída y la huida de Dionisio, el asesinato de Dion a manos de Callipo, otro pupilo de Platón, que se autoproclamó entonces tirano, pero que a su vez no tardó en ser destronado por el hermanastro de Dionisio—, son propias de la historia de Sicilia, no de la biografía de Platón.

No es improbable que el desastroso fracaso de la aventura siracusana, y el descrédito que los subsiguientes sucesos arrojaron sobre los miembros de la Academia, tuvieran mucho que ver con el tono relativamente desilusionado y pesimista de las manifestaciones políticas de Platón en el *Teéteto* y en el *Político,* en comparación con la serenidad y esperanza que transmiten la mayoría de las páginas de la *República*. Pero, incluso en su ancianidad, Platón seguía aferrado al parecer a la idea de que el experimento fracasado en Siracusa podría tener éxito en otra parte. En su última obra, las *Leyes*, que posiblemente no circuló hasta después de su muerte, sigue insistiendo en que la única oportunidad para establecer

una forma de gobierno realmente consistente está en la asociación de un joven y dotado príncipe con un viejo estadista.

2.7. La muerte de Platón

No hay nada registrado sobre la vida de Platón después de su último retorno de Siracusa, salvo que murió —según la leyenda en un banquete de bodas— en el año 347-346, a los ochenta y un años. Su testamento, que fue preservado por Diógenes, y tiene suficientes credenciales para ser considerado genuino, favorece al «pequeño Adeimanto», que probablemente fue un pariente suyo, pues era el nombre de uno de sus hermanastros. No se tiene tampoco ninguna noticia que pudiera arrojar alguna luz sobre la cuestión de si Platón se casó alguna vez o si dejó alguna descendencia. Las groseras habladurías recogidas por escritores como Ateneo y las tradiciones neo-platónicas tardías que lo retratan como un soltero ascético, carecen igualmente de valor.

2.8. Los discípulos de Platón

La jefatura de la Academia pasó durante unos pocos años a Speusipo, un sobrino de Platón, y luego a Jenócrates de Calcedonia, otro de los discípulos inmediatos del maestro. La única persona de real talento entre los discípulos de Platón, Aristóteles de Estagira, siguió un camino independiente. Durante diez u once años después de la muerte del maestro, de cuya escuela había sido miembro desde 367-6 hasta 346 a.C., estuvo ausente de Atenas, desempeñando durante una parte de este período (343-336) el cargo de tutor del futuro Alejandro Magno, entonces Príncipe Coronado de Macedonia. Cuando volvió a Atenas en 335, se alejó de la Academia y organizó una nueva escuela presidida por él. La reverencia formal que Aristóteles expresa en sus escritos por su predecesor está combinada con una belicosa determinación a mostrar sus errores en toda posible ocasión. No obstante, a pesar del incisivo y displicente tono de autosatisfacción que exhibe la inmensa mayoría de las críticas de Aristóteles a Platón, el ulterior pensamiento del antiguo discípulo en todo cuanto concierne a las fronteras últimas de la especulación, apenas es algo más que un eco de los más amplios pronunciamientos de su maestro. Y quizá sea por ello, es decir, tanto por haber inspirado en tan grande medida la

doctrina de Aristóteles como por el conjunto de sus propias meditaciones, por lo que ha continuado Platón ejerciendo hasta nuestros días tan gran influencia en todas las ramas del pensamiento filosófico, que no por ser a menudo insospechada es, empero, menos poderosa. De la directa y enorme influencia del platonismo en el desarrollo de la teología cristiana, la brevedad de este libro hace imposible extenderse sobre ella.

3. Las obras de Platón

Tenemos razones para creer que las obras de Platón nos han llegado absolutamente intactas y completas. Esto puede ser explicado seguramente por el hecho de que los manuscritos originales fueron conservados celosamente en la Academia platónica; y, tal como Grote ha sostenido, con seguridad serían enviadas desde allí copias de todos ellos a la gran biblioteca de Alejandría. Pero de aquí no se sigue sin embargo que todos los escritos de Platón existentes en la biblioteca tuvieran que ser platónicos. En el curso del tiempo, debió ser bastante fácil que algunas obras incorrectamente adscritas a Platón, o deliberadamente falsificadas con su nombre, fueran enviadas como auténticas a los bibliotecarios alejandrinos, y colocadas por tanto en pie de igualdad con las genuinas copias de los manuscritos originales enviadas desde la Academia de Atenas. El mismo afán de los Ptolomeos, y de sus imitadores los reyes de Pérgamo, por hacer sus grandes colecciones de libros tan completas como fuera posible, debió proporcionar a los desaprensivos un poderoso incentivo para producir copias falsas de obras de autores famosos. A esto hay que añadir el agravante de que no se sabe ni cuánto tiempo estuvieron reunidos los manuscritos antes de ser dispersados (hasta la misma afirmación de que permanecían conservados en la Academia, es una inferencia extraída de una mera conjetura que ni siquiera tiene el apoyo de algún antiguo testimonio directo), ni cuáles fueron las obras de Platón originalmente incluidas en la Biblioteca de Alejandría. El primer rastro conservado de la existencia de una edición de las obras de Platón en esa biblioteca, es la afirmación de Diógenes de que el erudito Aristófanes de Bizancio realizó una ordenación de las obras de Platón en la cual algunos de los diálogos fueron agrupados en «trilogías» o grupos de tres, a la manera de los dramas trágicos del siglo quinto. Diógenes ofrece los nombres de catorce diálogos, que junto con una colección de «cartas» habían sido

divididos por Aristófanes en cinco trilogías, añadiendo que este agrupamiento no había sido aplicado «al resto». Por desgracia, no aduce los títulos de ese «resto», y por tanto no tenemos ningún derecho a asegurar que todo lo que ahora está incluido en nuestra lista de obras fue reconocido como platónico en Alejandría en los tiempos de Aristófanes. En una fecha mucho más tardía, el gramático Trasilo, que vivió durante los reinados de Augusto y Tiberio (es decir, en los comienzos del siglo primero d.C.), hizo una nueva clasificación de los diálogos platónicos en «tetralogías», o grupos de cuatro, por analogía con la vieja tetralogía trágica de tres tragedias seguidas de una obra satírica. El canon platónico de Trasilo contenía nueve de estas tetralogías, o sea, treinta y cinco diálogos más una colección de treinta «cartas», las mismas que ahora poseemos. De obras impropiamente adscritas a Platón, reconoció diez, cinco de las cuales existen todavía.

3.1. La opinión de los expertos sobre la autenticidad de las obras

Nadie supone ahora que todo lo rechazado por Trasilo es una obra genuina de Platón, pero durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX fueron numerosas las discusiones en torno al problema de si puede ser aceptado con seguridad todo lo que fue admitido por Trasilo. La opinión extrema de que nada de lo que fue incluido en el canon de Trasilo puede ser falso no ha encontrado ningún defensor importante excepto Grote, cuyo razonamiento está viciado por la doble suposición de que todo lo aceptado como genuino por Trasilo debe haber sido garantizado por la Biblioteca de Alejandría, y que los mismos bibliotecarios alejandrinos no pudieron engañarse o sentirse presionados. Por otra parte, el escepticismo de los críticos alemanes de la segunda mitad del siglo diecinueve, que rechazaban como espurios muchos de los diálogos más importantes, incluyendo, en algunos casos, obras (p. ej. las *Leyes*) que son específicamente nombradas por Aristóteles como de Platón, ha mostrado ser incluso más insostenible aún. Nuestra más segura guía sobre esta cuestión hasta ahora disponible es la evidencia proporcionada por Aristóteles. Y un minucioso e intensivo estudio de los textos aristotélicos, nos permite ahora decir que, aunque algunos de los principales diálogos no son citados expresamente por Aristóteles, no hay uno solo de ellos, con la dudosa excepción del *Parménides,* que no sea aludido por él de un

modo que, en la medida en que nosotros podemos discernir, jamás utiliza para otras obras excepto las de Platón. Al presente, por tanto, hay un acuerdo general entre los eruditos en que ninguna de las obras importantes incluidas en el canon de Trasilo es espuria. Los escasos diálogos de su lista que son cierta o posiblemente falsos son, desde el punto de vista filosófico, insignificantes, y el juicio sobre ellos no altera para nada la concepción que actualmente se tiene del platonismo.

3.2. El orden de composición de los principales diálogos

Una cuestión más importante que la de la autenticidad o falsedad de los escasos diálogos menores sobre los cuales cabe aun dudar, es la del problema del orden de composición de los diálogos más importantes. Hasta que no haya quedado establecida alguna conclusión sobre el orden en el que las principales obras de Platón fueron compuestas, es imposible formarse una teoría inteligible del desarrollo del pensamiento de Platón.

Ahora bien, ocurre que la única pieza de información positiva sobre este punto llegada hasta nosotros desde la antigüedad, es la afirmación de Aristóteles de que las *Leyes* era una obra posterior a la *República.* Pero los diálogos mismos nos permiten enriquecer este dato. El *Sofista* y el *Político*, por ejemplo, están expresamente representados como continuaciones de la conversación contenida en el *Teéteto*, y por tanto deben ser posteriores a este diálogo. Por razones similares, el *Timeo* debe ser de una fecha más tardía que los primeros libros de la *República,* puesto que en las páginas iniciales del primero recapitula Platón las teorías educacionales y políticas de los libros II-V de la *República.* Por otra parte, un diálogo que cita pasajes de otro —como al parecer hace la *República* con el *Fedón,* y *Fedón* a su vez con el *Menón*—, debe ser evidentemente posterior al diálogo citado. Mas los resultados que pueden obtenerse de este tipo de consideraciones no nos llevan demasiado lejos y, en lo esencial, los estudiosos de Platón estaban a finales del siglo diecinueve tan faltos de medios para formarse una idea correcta del desarrollo del pensamiento de Platón, como casi pudieran haberlo estado los estudiosos de Kant para escribir una historia del kantismo si las obras de Kant hubieran sido publicadas sin fechas.

Cada investigador tiene su propia teoría del orden de los diálogos, fundada en algún principio de ordenación más o menos caprichoso para el cual no pueden aducirse argumentos convin-

centes. El primer paso hacia la solución definitiva del problema mediante métodos racionales fue dado por el Profesor Lewis Campbell en 1867 en su edición del *Sofista* y el *Político*. Partiendo del hecho universalmente reconocido de que, tanto por razones lingüísticas como por el peso de la antigua tradición, las *Leyes* deben ser tenidas por la última composición de Platón, el Profesor Campbell propuso adoptar como criterio cronológico relativo, la proporción de semejanza lingüística entre un determinado diálogo y las *Leyes* que arrojase un minucioso análisis estadístico. Este método de investigación ha sido seguido desde entonces por un buen número de investigadores, en especial y con la mayor riqueza de detalles, por W. Tutoslawski en su obra sobre *El origen y el desarrollo de la lógica de Platón*. Por otra parte, una investigación más cuidadosa de las numerosas aunque disimuladas referencias polémicas de Platón a Isócrates y de Isócrates a Platón, ha proyectado mucha luz adicional sobre el problema. El resultado de todo esto es que, aunque en modo alguno estamos aún preparados para ordenar las obras de Platón en una secuencia serial absolutamente cierta, hay, pese a algunos puntos individuales de desacuerdo, un creciente consenso entre los investigadores respecto al relativo orden de sucesión de los principales diálogos. Para una exposición detallada de los métodos acabados de mencionar y de los resultados alcanzados con ellos, el lector puede consultar la obra de Hans Raeder, *Platon's Philosophische Entwickelung*. En este libro tendré que contentarme con una breve exposición de lo que parecen ser sus principales resultados.

3.3. Los escritos genuinos de Platón

Tras su examen, los escritos genuinos de Platón pueden ser distribuidos en cuatro grupos principales:

1. Diálogos iniciales, cuyos rasgos más notables son la frescura de los retratos de personajes, la constante preocupación por cuestiones éticas, y la ausencia de las grandes concepciones psicológicas, epistemológicas y metafísicas tan características de Platón, en particular la famosa teoría de las «Ideas». A este grupo pertenecen esos diálogos tan a menudo llamados «sócraticos» *par excellence*, como la *Apología, Critón, Cármides, Laqués, Eutifrón, Eutidemo,* y probablemente *Crátilo.* Los miembros más importantes de este grupo son el *Protágoras* y el *Gorgias,* siendo

éste casi con certeza el último de la serie. Como ya se ha dicho, hay razones para creer que el *Gorgias* fue compuesto probablemente poco después del año 387, cuando Platón iniciaba su carrera como presidente de la Academia.

2. Un grupo de grandes diálogos en los que Platón se muestra en la cima de su potencia literaria y en el que todos están caracterizados por la posición central que ocupa en ellos la «teoría de las Ideas», con su corolario: la doctrina de que el conocimiento científico es una recolección. El *Menon* parece ser el vínculo de conexión entre este grupo y el anterior, siendo sus otros miembros el *Banquete* (o *Simposio*), el *Fedón*, la *República,* y el *Fedro.* Ha sido mostrado, conclusivamente a mi parecer, por Raeder, y, sobre fundamentos independientes, por Lutoslawski, que *Fedro* es posterior a la *República,* y que ésta, a su vez, es casi con seguridad más tardía que los otros dos. Puesto que el *Fedro* parece aludir al *Panegírico* de Isócrates, que fue publicado en 380 a.C., el «segundo período» de actividad de Platón como escritor debió haberse extendido *al menos* hasta ese mismo año.

3. Un grupo de diálogos de carácter «dialéctico», en el cual los objetos primarios de consideración son cuestiones lógicas, la naturaleza de la verdadera y la falsa predicación, el problema de las categorías, el significado de la negación, los procesos de la división y la definición lógicas. Entre los diálogos de este grupo hay un vínculo externo representado por la excepcional preeminencia que en ellos se concede a las doctrinas del gran filósofo eleático Parménides. El grupo está formado por cuatro grandes diálogos: el *Teéteto,* el *Parménides,* el *Sofista* y el *Político.* Los dos últimos son indudablemente posteriores a los otros. En su forma son continuaciones de la conversación iniciada en el *Teéteto,* habiéndose demostrado además que los dos son posteriores al *Parménides* tanto por evidencia lingüística como por la presencia en el *Sofista* de una alusión explícita a los argumentos del *Parménides.* Que el *Teéteto* sea igualmente posterior al *Parménides* sigue siendo una cuestión abierta, pese a que el primero contiene también lo que parece ser una referencia a este último diálogo.

4. Quedan finalmente tres importantes obras que por sí mismas forman lingüísticamente un grupo y que deben ser referidas a los últimos años de la vida de Platón: el *Filebo,* la exposición más madura de la ética platónica; el *Timeo* (con su fragmentaria conti-

nuación, el *Critias*), que trata principalmente de cosmología y de física, pero que incluye una buena cantidad de consideraciones que son de gran importancia metafísica y ética; y las *Leyes*, en el cual el anciano filósofo, sin abandonar los ideales de la *República,* aborda la construcción de una «segunda y mejor» forma de sociedad que podría ser realmente actualizable no por los «filósofos», sino por el promedio de los ciudadanos griegos del siglo cuarto.

Las fechas reales son difícilmente determinables respecto a los dos últimos grupos. Lo único que podemos decir es que las siete obras mencionadas en ellos debieron haber sido escritas entre el 380 (la fecha más antigua posible para el *Fedro*) y el 347-6, el año de la muerte de Platón, y que la diferencia de tono entre los diálogos del grupo tercero y del segundo indica casi con certeza que el tercer grupo es al menos algunos años posterior al *Fedro*. Es tentador dar un paso más y afirmar, con Lutoslawski, que las amargas expresiones del *Teéteto* respecto al desamparo del filósofo en los asuntos prácticos contienen una alusión personal al fracaso de la propia intervención de Platón en Siracusa, en cuyo caso el *Teéteto* y todos los diálogos subsiguientes tendrían que ser posteriores al 367-6, más esta inferencia está lejos de ser acertada.

3.4. La forma de los escritos platónicos

Sería conveniente acabar este capítulo con algunas breves observaciones sobre la forma de los escritos platónicos y sobre las dificultades que esa forma le crea al intérprete del pensamiento de Platón.

En su forma, las obras filosóficas de Platón son dramáticas; todas ellas son διάλογοι, conversaciones. Esto es cierto incluso de la *Apología*, que realmente no es un discurso, sino una serie de coloquios de Sócrates con su acusador y sus jueces. Es cierto que el elemento dramático se torna menos importante a medida que vamos pasando desde las obras iniciales hasta las últimas.

En los diálogos de los dos últimos grupos, la función de los personajes menores va perdiendo poco a poco su importancia, para tender más y más a servir de simple instrumento que dé entrada al orador principal. Así, en el *Timeo,* la conversación se convierte en un mero preludio a la exposición de un continuo discurso cosmológico; y en las *Leyes,* los dos personajes menores no

tienen más misión que la de recibir las instrucciones de sus compañeros con apropiadas expresiones de agradecimiento. Observamos también que, en general, el papel de orador principal está asignado a Sócrates, aunque en tres de los diálogos últimos (el *Sofista*, el *Político*, y el *Timeo*) queda relegado al fondo, como si Platón sintiera que en estas obras ha traspasado definitivamente las fronteras de la influencia socrática, mientras que en la *Leyes* desaparece totalmente (probablemente porque la escena del diálogo está situada en Creta, donde la introducción como anfitrión del hijo de Sofronisco hubiera sido incongruente), y su lugar es ocupado por un «extranjero de Atenas», que evidentemente no es otro que el mismo Platón.

Las razones que pudo tener Platón para elegir el diálogo como el vehículo más apropiado del pensamiento filosófico no son difíciles de descubrir. El diálogo era el modo natural de expresión de un movimiento filosófico que tuvo su inicio en la búsqueda y en la incisiva conversación de Sócrates. La mayoría de los «varones socráticos» expresaban sus ideas según el modelo de diálogo del maestro, y Platón no pudo ser el que originara esta práctica.

Por otra parte, como él mismo confiesa, Platón tenía una pobre opinión sobre la eficacia de los libros escritos como provocadores del pensamiento en comparación con la viveza de las discusiones directas de problemas y el examen de las dificultades entre buscadores independientes de la verdad. La forma de diálogo por él elegida era la aproximación literaria más cercana al contacto real entre las mentes, y la que le permitía examinar sucesivamente una doctrina desde los diversos puntos de vista de sus adherentes y oponentes, asegurándose con ello la minuciosidad en su búsqueda de la verdad.

Mas, al mismo tiempo, la elección del diálogo como forma de expresión ha sido una fuente de falacias para los intérpretes de Platón. Si queremos evitar graves errores, es necesario recordar siempre que los personajes de los diálogos filosóficos de Platón son sólo los personajes ficticios de una comedia. «Protágoras» o «Gorgias» en un diálogo platónico no son los Profesores históricos que llevan ese nombre, sino unos personajes imaginarios creados por Platón para representar opiniones y tendencias que él desea criticar. El entremezclarlos con trazos de personas reales que llevan el mismo nombre que los personajes de la ficción, propicia con frecuencia que veamos en estas imágenes el retrato de individuos que pudieron ser contemporáneos del autor del drama.

3.5. El «Sócrates» platónico

Lo mismo cabe decir, aunque el hecho es comúnmente olvidado, del protagonista del drama: el «Sócrates» platónico. El «Sócrates» de Platón no es, como algunos de sus más antiguos y acríticos expositores solían suponer, ni el Sócrates histórico, ni, como habitualmente se da hoy por sentado, el Platón histórico, sino el héroe de los dramas platónicos. El carácter del héroe está ampliamente basado en el del Sócrates real, y sus opiniones son a menudo las del Platón histórico, pero el héroe sigue siendo distinto de uno y otro. En particular, es un grave error de interpretación asumir que una proposición puesta en boca de «Sócrates» tiene que representar necesariamente las opiniones del creador del personaje, o que, cuando «Sócrates» se declara desconcertado por un problema, Platón ha de estarlo también.

Conviene no olvidar que Platón comparte totalmente ese don de la «ironía» ática tan característico de los grandes trágicos atenienses, y, como una lectura atenta del *Protágoras* podría revelar, no tiene reparo alguno en ejercitarla, en ocasiones, a expensas de su principal personaje. Para determinar qué opiniones de su héroe son propuestas como suyas, nosotros, privados como estamos de las instrucciones orales que se impartían a los estudiantes de la Academia, tenemos que observar las mismas condiciones y prácticas, las mismas precauciones que son requeridas para la similar interpretación de un gran dramaturgo o novelista.

CAPÍTULO 2

EL CONOCIMIENTO Y SUS OBJETOS

1. El sentido de la filosofía platónica

La palabra «filosofía», que para nosotros no significa más que un cuerpo de teorías y de investigaciones, tiene para Platón un sentido más vital y subjetivo. La filosofía es, como su nombre indica, el *amor* por la sabiduría, el apasionado esfuerzo por conquistar la verdad y la luz que es, en un cierto grado, patrimonio de toda alma humana. Este afán es propio, se nos dice en el *Banquete*, no de la mente que es totalmente sabia, ni de aquello que no es más que una complacencia estúpida. Es la aspiración del alma en parte iluminada, en parte confusa y perpleja, a una visión clara y completa en la que puedan quedar desvanecidas todas las dudas y dificultades.

Según el *Teéteto* y la *República*, la filosofía comienza por el asombro, o más precisamente por ese malestar mental que nos invade cuando nos enfrentamos con percepciones que son conflictivas entre sí pero que aparentemente están ambas bien acreditadas. En un pasaje famoso, este estado de sufrimiento, en el cual el alma se encuentra, por así decirlo, forcejeando con una idea aún no formada, es comparado con los dolores del parto, y en la relación con sus discípulos, el filósofo es presentado como la partera del espíritu. Su tarea no es la de pensar por otros hombres, sino la de ayudarles a dar nacimiento a sus propios pensamientos. Esta concepción de la filosofía y de su función está muy lejos de ser estrictamente «intelectualista» en un sentido peyorativo. La filosofía es, a los ojos de Platón, un «modo de vida», una disciplina para el carácter no menos que para el entendimiento. Pues Platón está convencido de la profunda verdad encerrada en aquel dicho de los viejos fisiólogos de que «lo semejante conoce a lo semejante».

Su teoría de la educación está dominada por la idea de que la propia mente «imita» inevitablemente el carácter de las cosas que ella contempla habitualmente. Justamente porque la aspiración a la sabiduría es la expresión fundamental de la verdadera naturale-

za de la mente, esta aspiración no puede ser proseguida persistentemente sin que produzca una transfiguración de nuestro entero carácter; su último efecto es reproducir en el alma individual esas reales características de ley, orden y objetivo racional que la contemplación del filósofo revela como omnipresentes en el mundo del conocimiento genuino.

Pero el punto de partida del entero proceso es una emoción intelectual, una pasión por penetrar en la verdad. El peregrinaje hacia lo alto emprendido por el alma empieza para Platón no, como para Bunyan, por una «convicción del pecado», sino por ese humillante sentido de ignorancia que Sócrates se proponía despertar en todos aquellos que se sometían a su bombardeo de preguntas. Intuición e ilustración son los primeros requisitos para una moralidad sólida en no menor grado que para la ciencia. En la acción y también en la especulación, lo que distingue al «filósofo» de otros hombres es el hecho de que donde éstos tienen meras «opiniones», él tiene «conocimiento», esto es, convicciones que han sido conquistadas mediante una indagación intelectual libre y que pueden ser justificadas ante el tribunal de la razón.

2. La función central de la teoría del conocimiento en la filosofía de Platón

La «teoría del conocimiento» es así el verdadero centro de la filosofía de Platón, quien parte de la fundamental asunción de que realmente existe una cosa tal como la «ciencia», es decir, un cuerpo de verdades cognoscibles que es válido siempre y absolutamente para toda mente pensante. El problema que Platón se plantea a sí mismo en su metafísica es encontrar la respuesta a las cuestiones: «¿Cómo es posible la ciencia?, ¿cuál es el carácter general que debe ser adscrito a los objetos de nuestro conocimiento científico?» Platón puede por tanto, pese a su precipitada inclusión por parte de Kant entre los dogmáticos, ser considerado como un gran filósofo «crítico», y, ciertamente, con una parcial reserva en favor de su reverenciado predecesor Parménides, el primer filósofo crítico de Europa. Ciertamente, no es demasiado aventurado decir que el problema fundamental de Platón es esencialmente idéntico al que se plantea Kant en la *Crítica de la razón pura*, aunque la solución que da Platón difiere soprendentemente en algunos respectos de la de Kant. Al igual que Kant, encuentra su punto de partida en el gran contraste entre el mundo de la

«experiencia» no sistematizada de la vida diaria, y el mundo de la ciencia. El mundo tal como se le aparece al hombre de la calle ordinario es un escenario lleno de desorden y confusión; su llamada experiencia está hecha a base de lo que Platón llama «opiniones»: una multitud de creencias conflictivas y cambiantes, algunas de ellas contradictorias entre sí; unas creencias que no aportan razones para ser consideradas verdaderas, y cuya justificación exige a menudo el recurso a una emoción irracional. La ciencia, en cambio, es un cuerpo consistente y fijo de convicciones, un sistema de verdades absolutamente válido siempre y para todo el mundo, en el que sus diversos miembros está conectados por un vínculo de necesidad lógica —en una palabra, un cuerpo de deducciones razonadas a partir de principios verdaderos—. ¿Cuál es entonces la relación entre estos mundos, aparentemente tan diversos, de la «opinión» y de la «ciencia»? Dicho en un lenguaje más moderno, ¿cuál es la naturaleza de los objetos conocidos por las proposiciones universales de la ciencia, y cómo están relacionados estos objetos con los particulares perceptos del sentido?

3. La teoría de las ideas

La respuesta de Platón a esta cuestión está contenida en su famosa «Teoría de las Ideas», que, de acuerdo con la intención de su autor, no es, por tanto, ni metafísica «dogmática» ni imaginería poética, sino una doctrina lógica del significado de las proposiciones universales.

El carácter real de esta fundamental doctrina platónica, como primariamente una teoría de la predicación, está subrayado en la sucinta explicación de su significado y de su conexión lógica con el pensamiento griego anterior que ofrece Aristóteles en su *Metafísica*. Según Aristóteles, esta doctrina era una consecuencia lógica de dos premisas, una de ellas tomada de la filosofía de Heráclito y la otra de Sócrates. De Heráclito había aprendido Platón que todas las cosas que nuestros sentidos perciben se encuentran «en un flujo» continuo, es decir, están experimentando constantemente toda suerte de cambios, y que, por tanto, no es posible formular ninguna verdad universal sobre ellas. (*Cf.* la doctrina de Locke de que todo nuestro conocimiento cierto de la «naturaleza» es «meramente particular».) De Sócrates, cuyos métodos, aunque aplicados por él mismo sólo a la discusión sobre «cuestiones de conducta» tenían realmente aplicación universal, Platón aprendió

además que sin verdades universales no podía haber ciencia. Por tanto, y dado que existe una cosa tal como la ciencia, Platón infirió que los objetos que la ciencia define, y sobre los cuales se esfuerza por deducir conclusiones universalmente válidas, no pueden ser identificados con las cosas indefinidamente variables del mundo físico sensible.

Tiene que haber por tanto un mundo suprafísico de entidades, eterno e inmutable, y son precisamente estas entidades inalterables, llamadas por Platón «Ideas», los objetos de los que las definiciones y las verdades universales se ocupan. La relación entre este mundo de puros conceptos lógicos y el mundo de la experiencia sensible diaria, consiste en que las cosas del mundo sensible son imitaciones aproximadas e imperfectas de las correspondientes entidades conceptuales de las cuales las primeras obtienen sus nombres de clase. Esta relación es descrita por Platón como «participación en» las Ideas, una frase que Aristóteles rechaza por no ser más que una metáfora equívoca e imaginativa. Tal es la explicación preliminar que Aristóteles antepone a su «masivo» ataque a la metafísica platónica.

Cuando nos volvemos a los grandes diálogos platónicos, como el *Fedón*, la *República*, o el *Timeo,* en los que la doctrina de las Ideas es máximamente prominente, encontramos que, tal como aparece, esta explicación está totalmente confirmada. En el único pasaje del *Timeo* en el que Platón pregunta directamente si realmente existen o no las «Ideas», la respuesta que da es que su existencia es una implicación necesaria de la realidad de la distinción entre «opinión verdadera» y «ciencia». Si la ciencia no fuera más que opinión verdadera, no se necesitarían otros objetos más allá de los del mundo sensible; pero si la ciencia no es idéntica a la opinión verdadera, tiene que haber una correspondiente diferencia entre los objetos de los que sólo cabe tener una opinión verdadera y los objetos de los cuales podemos tener conocimiento científico. Mas la ciencia es con seguridad algo más que una opinión verdadera; la ciencia se ocupa de cosas que no pueden ser percibidas por los sentidos, sino sólo concebidas por el pensamiento; la ciencia es eterna e inmutablemente válida; la ciencia se apoya en fundamentos racionales y pruebas lógicas. Por tanto, las «Ideas» existen. Y así, nuevamente, en los tres diálogos se insiste en que hay un evidente contraste entre la unidad de la «Idea» y la multiplicidad de las cosas que, como Platón afirma, «participan» de la «Idea», o, como nosotros diríamos, de la cual puede ser predicado el correspondiente término. Existe una muchedumbre incontable

de seres a los que llamamos *hombres* o *bueyes*, de cosas de las que decimos que son *justas* o *bellas*, pero la *humanidad* que predicamos de un hombre es idéntica a la *humanidad* que predicamos de cualquier otro; la *justicia* o la *belleza* en virtud de las cuales llamamos a diferentes personas o cosas justas o bellas son siempre una y la misma. Además, puesto que una cosa o persona que es bella puede tornarse fea, en el momento en que esa transformación ha quedado realizada, esa persona o cosa deja, dicho en lenguaje platónico, de «participar en» la Belleza; pero la Belleza misma nunca comienza ni deja de ser, sino que simplemente es eternamente idéntica a sí misma. Y, una vez más, el concepto puramente lógico no está nunca totalmente incorporado en ningún ejemplo sensible: De dos cosas, por ejemplo, que a primera vista parecen iguales, una inspección más rigurosa mostrará que sólo lo son aproximadamente; el diagrama visible que nosotros tomamos por un triángulo, al estudiar geometría no tiene nunca realmente las propiedades que hemos atribuido «al triángulo» en nuestra definición; la conducta que alabamos como justa puede, bajo un escrutinio más preciso, ser sólo imperfectamente justa. Así, Sócrates, el triángulo ABC, o la conducta de un Arístides, «participan» de la humanidad, de la triangularidad, de la justicia; pero «esos objetos mismos» no son la humanidad, la triangularidad, ni la justicia. «Lo que el hombre es en sí mismo», «lo que la justicia es en sí misma» son siempre algo distinto de lo que cada hombre concreto o cada acto justo son.

Consideraciones como éstas muestran muy a las claras cuál es la entidad a la que Platón da el nombre de «Idea». Es lo que ahora llamaríamos la «significación» o la «comprensión» (o «intensión») de un nombre de clase, en tanto que distinto de su «extensión». Las extensiones del nombre son aquello a lo que Platón se refiere cuando habla de las «muchas cosas que participan de» una Idea o concepto-de-clase. En consecuencia, Platón dice a veces que existe una Idea para todo grupo de cosas que «tienen un nombre común», y encontramos a Aristóteles utilizando la expresión «lo Uno sobre lo Mucho» como sinónimo de la Idea platónica. Pero esta restricción del rango de las Ideas a clases de *muchas* cosas con un común concepto-de-clase, no está generalmente envuelta en la teoría general de la naturaleza de la Idea, puesto que, como muestra la existencia de términos singulares significativos, las clases con un solo miembro son justamente tan comunes en lógica como las clases con muchos, y así encontramos a Platón reconociendo explícitamente en el *Timeo* un concepto o

Idea que es «participada» por sólo una cosa sensible, por ejemplo: la Idea o concepto del propio universo físico como un todo (el llamado αὐτοζῷον). Con el término «Ideas», Platón se refiere por tanto al sistema de términos o conceptos con una comprensión fija y determinada que constituirían el contenido de una ciencia idealmente perfecta, y que forman el contenido de nuestra ciencia actual en la medida en que ésta es completa y rígidamente «científica», o sea: el sistema de significados universales. Mas antes de seguir adelante, convendría prestar atención a uno o dos puntos con respecto a los cuales su doctrina puede ser, y de hecho ha sido con frecuencia, mal entendida.

4. Algunos errores en la interpretación de la teoría de las ideas

1. La teoría platónica de las «Ideas» como los verdaderos objetos del conocimiento no es en absoluto una doctrina «Idealista» en el moderno sentido de esta palabra. Platón llama «Ideas» a los conceptos de la ciencia simplemente porque estos conceptos son las formas o tipos que determinan el modo en que el universo de las cosas está construido; las palabras ἰδέα, εἶδος, significan exactamente «forma» o «modelo» y nada más. Tergiversamos simplemente su sentido cuando permitimos que la noción berkeleyana de «idea» como estado de la mente afecte a nuestra interpretación de la «Idea» platónica. La sugerencia de que una «Idea» es algo que existe solamente «en un alma», y que por tanto es un «pensamiento», sólo aparece una vez en los escritos de Platón, en un pasaje del *Parménides*, donde esta versión es propuesta sólo para ser inmediatamente rechazada. En Platón, las «Ideas» no son «estados» de la mente cognoscente, sino objetos distintos e independientes de uno mismo *sobre* los cuales se tiene conocimiento. Fue sólo con los Neo-platónicos, que pensaban que «los objetos de pensamiento no tenían subsistencia fuera de la mente pensante», cuando nos colocamos a una distancia mensurable de cualquier forma del moderno «Idealismo». De aquí que «realismo conceptual» sea un nombre mucho mejor y menos ambiguo que el de «Idealismo» para el tipo de doctrina de la que Platón es el exponente más ilustre.

2. Igualmente se sigue de inmediato que, puesto que las «Ideas» no son procesos sino objetos de pensamiento, no debemos concebirlas como los pensamientos de la mente divina, como

«concepciones creativas» de Dios. Esta interpretación de Platón, que se remonta al menos al filósofo judío Filón de Alejandría, contemporáneo de Cristo, ha encontrado un notable apoyo en los tiempos modernos, pese a que es claramente no platónica. No es fácil decir hasta qué punto, cuando Platón habla de dioses personales o de un Dios personal, está usando exactamente el lenguaje de la filosofía, o se está acomodando meramente a la usual fraseología de su tiempo; pero una cosa al menos es clara: Cuando Platón nombra a Dios en conexión con las «Ideas», como ocurre en el *Timeo,* lo está presentando como configurador del universo físico de acuerdo con el modelo que brindan las «Ideas». Y estas «Ideas» son siempre concebidas como entidades que existen independientemente de Dios y que son conocidas por Él, pero nunca como cosas que deban su existencia al pensamiento de Dios. De hecho, cualquiera que fuera la concepción precisa que Platón tuviese sobre Dios, éste aparece en el lenguaje de los diálogos como una entidad enteramente secundaria en su sistema; son las «Ideas», y no Dios, como ocurre en tantos sistemas modernos, las que son para Platón el *ens realissimum.* Como veremos además en el próximo capítulo, justamente porque Dios y «el alma» no eran para Platón *entia realissima*, tuvo que recurrir a mitos imaginativos cuando necesitaba hablar de estas entidades, mientras que cuando trata de las «ideas», su lenguaje está tan vacío de trazos míticos como la tabla de multiplicar.

3. Cuando habla de la relación entre los miembros de la extensión de un nombre-de-clase y la comprensión común del concepto-de-clase o «Idea» que corresponde a éstos, Platón no sólo emplea la expresión «participar de» —tan característicamente platónica, según Aristóteles— para decir que las diversas cosas «participan de» la «Idea», sino que utiliza también otra serie de expresiones equivalentes. Así, se dice en el *Fedón* que las cosas «están en comunión con» (κοινωνεῖ) la Idea, o que la Idea «está presente en» (πάρεστι) ellas; y el propio Platón declara explícitamente que es indiferente cuál de estas expresiones utilicemos siempre que entendamos la relación que todas ellas denotan. Otro modo de expresar esa misma relación es decir que las cosas son «imitaciones» (μιμήματα) o «copias» de Ideas.

Esta forma de expresión nos introduce de manera natural y más particularmente en la cosmogonía semi-mítica del *Timeo*, pero igualmente alterna con el lenguaje de la «participación» en la *República;* y en el *Parménides*, en donde se plantea una serie de dificultades sobre la naturaleza de la «participación», se pregunta

expresamente si la «participación» de las cosas en las Ideas no puede ser explicada más adecuadamente mediante la «semejanza» que hay entre ambas. La misma metáfora está, por supuesto, implicada en todos los pasajes que tratan del carácter imperfecto y meramente aproximativo de la incorporación de las Ideas en las cosas sensibles. De aquí resulta claro que no hay fundamento alguno para una interpretación relativamente reciente que distingue entre una primera versión del platonismo en la que las cosas «participan de» las Ideas, y otra versión ulterior en la que las cosas «se parecen» meramente a ellas. De hecho, como bien ha mostrado el Profesor Shorey, la misma concepción de una marcada diferencia entre una metafísica platónica inicial y otra posterior no tiene base alguna que sea sostenible. Todas estas distintas metáforas pretenden expresar una y la misma relación: la que hay entre el sujeto y el predicado de proposiciones como «Sócrates *es* un hombre», «*ABC es* un triángulo», es decir, la relación existente entre el miembro individual de una clase y la clase a la cual ese miembro pertenece. La peculiaridad de la postura de Platón reside en que, mientras la exacta lógica moderna trata a esta relación (denotada en el simbolismo de Peano por ϵ) como una relación entre el individuo y la *extensión* de la clase («Sócrates *es* un hombre» = «Sócrates es un miembro del grupo de los *hombres*»), Platón la trata como una relación entre el individuo y la comprensión del nombre-de-la-clase («Sócrates *es* un hombre» = «Sócrates posee la humanidad», o «la humanidad se encuentra en Sócrates»).

4. Desde el tiempo de Aristóteles hasta nuestros días, la cuestión que ha suscitado las más agudas críticas contra Platón ha sido siempre su insistencia en el carácter «trascendente» de las Ideas. Este carácter viene expresado en él por su reiterada aserción de que las Ideas son algo que está «separado de» (χώρις) las cosas que «participan de» o «se asemejan a» ellas, y que llevan sus mismos nombres. Esta cuestión es la que ha provocado los ataques más incisivos de Aristóteles a la teoría platónica.

Según Aristóteles, esta teoría equivale a afirmar, por ejemplo, que la «humanidad» y la «triangularidad» son cosas que existen separada e independientemente de todos los hombres o triángulos actualmente existentes, y le objeta que, si esto es así, no puede haber ninguna conexión inteligible entre el supuesto mundo de las Ideas y el mundo de las realidades concretas. Si la Idea está «fuera» o «aparte de» todas las cosas sensibles, ¿cómo puede a su vez ser la Idea la realidad más íntima o «sustancia» de tales cosas?; y, del mismo modo, ¿cómo puede el conocimiento de las Ideas y de

las relaciones entre éstas contribuir de alguna manera a nuestro conocimiento científico del mundo real? Con esta objeción, Aristóteles abre el camino para considerar la doctrina de Platón como una «reificación de conceptos», una atribución falaz de existencia sustantiva a los predicados universales. Objeción que queda condensada en la proposición que dice que lo necesario para que haya ciencia no es que existan «Ideas, o un Uno que esté más allá y por encima de lo Mucho», sino meramente que un solo atributo pueda ser predicable de muchos sujetos. Esta dificultad señalada por Aristóteles ha sido experimentada tan intensamente a lo largo de los siglos, que los intérpretes modernos han intentado por todos los medios justificar las declaraciones más abiertas de Platón a la luz de esta crítica aristotélica y poner así de acuerdo la teoría platónica de la predicación con la de su gran discípulo. Sin embargo, el lenguaje de Platón es demasiado explícito para permitir una tal interpretación, como bien sabía Aristóteles. Mas una consideración más cuidadosa de las manifestaciones de Platón podría explicar tal vez el verdadero significado de sus palabras al tiempo que arrojaba una nueva luz sobre una probable fuente de la teoría platónica que el análisis de Aristóteles deja sólo imperfectamente indicada.

Si recorremos atentamente los pasajes, desde el *Fedón* en adelante, en los que Platón insiste con máxima firmeza en el carácter «trascendente» y «separado» de la Idea y en la imperfección de su encarnación sensible, descubriremos que estas ilustraciones están extraídas de dos esferas: la de la matemática y la de la ética. Es primariamente en la matemática y en la ética donde la Idea es presentada más directamente como un Ideal, un límite conceptual del cual la experiencia es sólo una aproximación imperfecta. Y si recordamos la importancia que concede Platón a la medida, el orden y la proporción como características de lo moralmente bueno, podemos ver la razón para reducir los dos casos a uno.

La matemática es primariamente la fuente de donde Platón deriva su concepción de la ciencia y sus conceptos al igual que la de su relación con el mundo de la experiencia. Ahora bien, como el mismo Platón nos recuerda en la *República*, los diagramas visibles que el matemático diseña son sólo ayudas para la imaginación, pero tales diagramas no son de por sí los verdaderos objetos de su razonamiento. El matemático puede representar un punto mediante una pequeña mota visible, o una línea por una raya dibujada con tiza; pero esas motas y rayas no son realmente los puntos y líneas sobre los cuales él está razonando, ni tienen realmente las

propiedades que él adscribe al punto y a la línea (p.ej., la mota visible no es, como el verdadero punto, algo que no tiene partes o magnitud; la raya visible no carece en absoluto de anchura ni es absolutamente recta, etc.) Los objetos reales del estudio matemático son un sistema de conceptos puramente lógicos que pueden ser concebidos con una precisión exacta, pero que no se dejan presentar adecuadamente al sentido o a la imaginación.

La teoría de las Ideas de Platón supone una concepción de la ciencia basada en la creencia de que sólo la matemática es la única ciencia verdadera. Una elaboración consistente de esta misma idea fue expresada muchos siglos después por Kant cuando afirmó que todo estudio contiene tanta ciencia como rico es el caudal de matemática pura que contiene. Que la doctrina del conocimiento sustentada por Platón debió surgir primariamente de la reflexión sobre los conceptos y métodos de la matemática pura, concuerda no sólo con la especial prominencia que le otorgó a los estudios matemáticos en los diálogos y, hasta donde sabemos, en la enseñanza oral de la Academia, sino también con el hecho histórico de que la matemática era en el tiempo de Platón la única disciplina científica en la cual se habían alcanzado resultados ciertos y bien establecidos.

5. La diferencia ente Platón y Kant

Estas mismas consideraciones explican también por qué la respuesta que dio Platón a la pregunta «¿Cómo es posible la verdad científica?» difiere tanto de la que dieron Kant y sus seguidores al mismo problema. El gran problema kantiano, «¿Cómo es posible una ciencia natural pura *a priori*?», sencillamente no existe para Platón. La «ciencia natural», en el sentido de un sistema de leyes universalmente probadas acerca de los procesos físicos, no tenía para él ninguna entidad. Una verdadera «ciencia de la naturaleza física» no podía existir, sin duda, en el siglo cuarto antes de Cristo, que ni poseía los instrumentos necesarios para precisar la determinación de las magnitudes físicas ni los métodos matemáticos requeridos para el establecimiento de leyes generales sobre la base de observaciones de los individuos.

Mas aunque Platón hubiese conocido nuestra física del siglo veinte, es bastante evidente que habría seguido negándose a dar el título de científico a nuestro actual conocimiento de la naturaleza. Sin duda, habría llamado la atención sobre el carácter meramente

aproximado de todas las mediciones físicas reales, y sobre la necesidad de admitir que el curso de cualquier proceso físico real puede verse influido por la presencia de condiciones que pasaron inadvertidas en el momento de formular las «leyes generales de la secuencia»; como también habría advertido de que los resultados obtenidos por la ciencia sólo estarían estrictamente probados y serían por tanto definitivamente científicos sólo en la medida en que nos mantuviéramos dentro de los dominios de la pura matemática conceptual. Pues, para Platón, el actual mundo físico es incapaz de ser objeto propio de la ciencia justamente porque no es susceptible de ser analizado completamente en combinaciones de conceptos lógicos, puesto que encierra en sí el factor irracional propio de los hechos sensibles. Todas las conclusiones alcanzadas sobre su estructura e historia han de ser propuestas, no como resultados probados de la ciencia, sino, a lo sumo, como «explicaciones probables». El mundo físico es por tanto un objeto de «opinión», y cualquier explicación de su desarrollo debe ser, al igual que la narración de Timeo, en gran parte mítica. (Compárese una vez más con esta idea la doctrina de Locke sobre el alcance de nuestro conocimiento de la «existencia real» de las cosas sensibles, y la posición de esos eminentes lógicos que sostienen que la «inducción» desde los hechos observados es incapaz de alcanzar resultados que sean algo más que meramente probables.)

Así pues, mientras Kant denuncia el empleo «trascendente» de los conceptos fundamentales de la ciencia, y confina el conocimiento a los meros límites de una «posible experiencia», Platón —dicho sencilla y claramente— mantiene que toda ciencia verdadera es «trascendente» y se ocupa de objetos que están enteramente fuera del alcance de toda posible «experiencia» de los sentidos. En opinión de Platón, donde empieza «la experiencia», se desvanece la ciencia. Que Kant no llegue a esta misma conclusión podría deberse al parecer a su asunción de que las ciencias de la Aritmética y la Geometría se ocupan de objetos que no son analizables en conceptos puramente lógicos, sino que envuelven un elemento de «intuición» sensorial irracional. Es esta asunción lo que Platón está realmente negando por anticipación cuando dice en la *República* que los diagramas de los geómetras son meras ayudas para la imaginación y no los objetos del razonamiento geométrico, y nuevamente en el *Timeo* cuando afirma que el espacio es aprehendido no por el sentido sino por una «especie de pensamiento bastardo».

Hemos visto, por tanto, cuál es el carácter general del sistema de las Ideas platónicas, el verdadero objeto del conocimiento cien-

tífico. Es un mundo de conceptos lógicos exactamente definidos, en el que cada uno está en relaciones inmutables con los otros miembros del sistema.

6. El pasaje de la línea dividida

En un famoso pasaje del final del libro sexto de la *República* se arroja nueva luz sobre la estructura interna de este sistema, que en conjunción con la exposición del mismo en el siguiente libro constituye sin duda el texto más importante de toda la epistemología platónica (véase este texto en el *Anexo*, T.).

Platón procede en este pasaje a distinguir cuatro grados de conocimiento, y a fijar para cada uno de ellos la clase apropiada de objetos. Y para ilustrar su significado recurre a lo que de hecho es un diagrama: Toma una línea vertical y la divide en un segmento superior y otro inferior; el segmento superior representa el conocimiento o la ciencia, y el inferior la «opinión». Cada uno de estos dos segmentos es luego dividido a su vez en una parte superior y otra inferior, en la misma proporción en que la entera línea original fue dividida. De este modo obtenemos respectivamente (en su parte baja) una forma inferior y otra superior de «opinión»; con respecto a su grado de verdad y certeza, la parte inferior en cada uno de los dos casos está con su respectiva parte superior en la misma relación en que lo está la «opinión» en su totalidad con respecto al conocimiento (véase el diagrama en el *Anexo*, T.).

El tipo más bajo de conocimiento, la forma más baja de la «opinión», es llamada εἰκασία, o «conjetura» por Platón con una evidente alusión a los εἰκόνες o imágenes que son sus objetos apropiados. Es el estado de la mente en el que los reflejos en el agua y las imágenes de los sueños no están todavía claramente distinguidos de las realidades físicas sólidas de las cuales estas figuras son imágenes; es la condición mental del salvaje o del niño que están a merced de una «credulidad primitiva», que aceptan cualquier aparición que se les presente como igualmente verdadera que cualquier otra, y que no han aprendido todavía a reconocer lo que es una mera sombra de lo que es sustancia.

Una forma de conocimiento más desarrollada y verdadera es la representada por la πίστις, o creencia, el estado de la mente del hombre que, aun sin reconocer todavía otro estado de existencia más que el sensible, ha aprendido a distinguir las cosas físicas de sus meras sombras o reflejos o imágenes soñadas, y a establecer

por tanto una distinción entre los valores de verdad de los dos tipos de presentación. Este hombre, aunque aún no está en posesión de ninguna verdad universal científicamente demostrada, cuenta ya con un buen arsenal de convicciones tolerablemente sistematizadas y dignas de crédito acerca del curso empírico de las cosas. Platón sostiene, como ya hemos visto, que éste es el máximo grado de verdad alcanzable por el estudio del mundo físico real. Así pues, la πίστις corresponde exactamente a lo que nosotros llamaríamos experiencia sensible y al conocimiento de tal experiencia basado en la inducción.

Un paso más en este ascenso hacia el ideal de conocimiento genuino se da cuando nos elevamos de la forma superior de la «opinión» (situada aún en el segmento inferior de la línea original) a la forma más baja de la ciencia [en la zona inferior de la parte superior de la línea total]. El nombre que le da Platón a este grado inferior de ciencia es el de διάνοια, que podemos traducir más o menos por «entendimiento», con el cual se refiere al conocimiento que suministran la «geometría y las artes afines», es decir, la matemática tal como usualmente es estudiada. Al ser «ciencia», el objeto propio de estos estudios son conceptos de un tipo puramente racional, y de aquí que Platón observe que en este ámbito se utilizan diagramas y modelos, que para la «opinión» son realidades, como meras imágenes de esas otras realidades superiores que captan la atención de los matemáticos. Mas según Platón el proceder de éstos encierra dos defectos: la necesidad de emplear ayudas sensibles, aunque sólo sea a título de muletas para su imaginación, y el tener que recurrir a una muchedumbre de nociones que aún no han sido definidas y de postulados que tampoco han sido probados.

De aquí deduce Platón la necesidad de postular una realización aún más perfecta del ideal de conocimiento: la que suministra una ciencia que él llama «dialéctica» y cuyos objetos son las «Ideas» o «Formas» mismas cuyo estudio no requiere ya ningún tipo de ayuda o de representación sensible. El procedimiento de la «dialéctica», tal como Platón lo describe, es doble: un proceso de análisis seguido por otro de síntesis. El dialéctico parte de los axiomas y los conceptos indefinibles del matemático ordinario, pero, en lugar de considerarlos como finales, los tratará literalmente como «hipótesis», como bases o puntos de partida desde los cuales poder ascender hasta un primer principio supremo que es ya «no-hipotético»; entonces, desde el conocimiento de este primer principio, descenderá de nuevo gradual-

mente hasta el conocimiento de sus consecuencias, avanzando directamente «de formas a formas sin ayuda de ninguna cosa sensible». Por tanto, el método dialéctico consiste al parecer en comparar los principios asumidos como últimos por las diversas ramas de la matemática hasta llegar, como resultado de estas comparaciones, a un primer principio aún más último de carácter lógico que es evidentemente verdadero por sí mismo. Tras haber llegado a este principio, el dialéctico procede entonces a deducir a partir de él los principios supuestamente últimos del matemático ordinario, y a través de éstos, las consecuencias que se sigan de su supremo y auto-evidente axioma. Sólo cuando todas estas etapas hayan sido cubiertas se habrá conquistado el ideal de la investigación científica, la reducción de la verdad conocida a un cuerpo sistemático de deducciones lógicas a partir de premisas verdaderas y últimas.

7. La dialéctica platónica y la lógica matemática de Frege y Peano

De todo esto se desprende claramente que la concepción de Platón está estrechamente emparentada con el ideal de la escuela contemporánea de matemáticos que sostiene que la totalidad de la ciencia puramente matemática es un cuerpo de deducciones a partir de premisas últimas verdaderas de un tipo puramente lógico, y que para su establecimiento no se requieren otras nociones primarias fuera de las de la lógica formal. De haber tenido contacto con obras tales como el *Formulario* del Profesor Peano o los *Grundgesetze der Arithmetik* del Profesor Frege, Platón habría admitido realmente que su concepción de la «dialéctica» estaba en ellas ampliamente justificada y realizada.

Mas hay también diferencias muy importantes entre la «dialéctica» de Platón y la «logística» de nuestros contemporáneos matemáticos filosóficos. Pues Platón, al igual que Leibniz después de él, soñaba con la deducción de toda la ciencia pura a partir de un único principio último, mientras que el desarrollo de la lógica exacta ha mostrado definitivamente que los mismos principios de la lógica forman un cuerpo de postulados mutuamente independientes, cuyo número fue seriamente subestimado por la antigua lógica tradicional con sus tres leyes del pensamiento.

8. La idea del bien

Una diferencia entre ellos aún más importante se pone de manifiesto cuando nos preguntamos cuál es, en opinión de Platón, el carácter del principio supremo mismo. Platón nos dice que es «el Bien» o la «Idea del Bien», que para el mundo de los conceptos es lo que «la salida del sol» es para el mundo sensible. Ahora bien, en el mundo sensible, el sol tiene una doble dimensión: es la fuente de la luz mediante la cual el ojo contempla al sol mismo y a todo lo demás; mas también, en tanto que fuente de calor, es la causa del crecimiento y la vitalidad. Paralelamente, en el mundo de los conceptos, el «bien» es tanto la fuente del conocimiento y de la iluminación de la mente cognoscente, como la fuente de la realidad y del ser de los objetos de conocimiento. Y así como el sol no es en sí mismo la luz o el crecimiento, del mismo modo tampoco el «bien» es de por sí el Ser o la Verdad, sino la fuente trascendente de ambas cosas.

El significado de este famoso pasaje no se deja captar fácilmente con precisión, como el mismo Platón parece admitir, pero tal vez pueda adivinarse su sentido general comparándolo con otros conocidos pasajes de diversos diálogos. Hay una página famosa en el *Fedón* que se propone trazar, con un grado de exactitud difícil de precisar, la biografía mental de Sócrates. Tras exponer la insatisfacción de éste con las teorías mutuamente excluyentes de varios físicos sobre el universo, Platón hace decir a Sócrates que él había saludado con entusiasmo la afirmación de Anaxágoras de que la Mente era la causa del orden y de la estructura del universo. Esto significaba para Sócrates que si la mente era la responsable del universo, sus ordenamientos reales debían ser los mejores posibles. Por ello procuró ansiosamente hacerse con el libro de Anaxágoras esperando encontrar en él una teoría del universo en la que todo detalle estuviera justificado mediante alguna prueba de que la mejor opción para el ser de las cosas era la que el escritor definía, y no otra distinta. Mas, al leerlo, se sintió profundamente decepcionado al descubrir que Anaxágoras no mantenía sus propios principios, sino que en la mayoría de los casos explicaba los hechos existentes recurriendo a hipótesis de causación mecánica, y apelando sólo a la Mente como causa universal cuando se sentía perdido ante una específica explicación mecánica de un hecho. Esta crítica de Anaxágoras, que Aristóteles suscribe enfáticamente, ofrece sin duda la oportunidad de establecer una importante distinción entre la verdadera causa de una cosa y

las condiciones subordinadas accesorias, «sin las cuales la causa no sería una causa». La verdadera causa de todo ordenamiento en la naturaleza es el principio de que «es mejor que las cosas hayan sido como son»; las pretendidas «causas» mecánicas de los hombres de ciencia son meramente condiciones accesorias en cuya ausencia quedaría anulada la eficacia de la verdadera causa.

Esta distinción aparece cuidadosamente formulada en la semimítica cosmogonía expuesta por el propio Platón en el *Timeo*. La verdadera razón o causa de la existencia del universo es la bondad de Dios, quien, siendo bueno por Sí mismo, deseó esta existencia. Su obra debería ser tan buena como fuese posible; las condiciones accesorias están suministradas por el carácter del desordenado material con el que el universo fue moldeado por Dios. Así podemos ver que para Platón, al igual que para la mentalidad griega en general, ser *bueno* significa ser bueno *para* algún fin o propósito, ser la expresión de un propósito o interés racional. El mal, por su parte, es precisamente lo que está desordenado, lo que impide o frustra la ejecución de un propósito racional. (Y, dicho sea de paso, en los principios de Platón hay un irreducible elemento de mal en el universo físico precisamente porque este universo contiene, cosa que no ocurre en el sistema de los conceptos puros, un factor irracional e incalculable.)

Resumiendo en pocas líneas todo lo que acabamos de exponer, podemos decir que el reconocimiento del «bien» como fuente suprema de la cual derivan su ser todas las «Ideas», parece significar que la totalidad del cuerpo de los conceptos científicos verdaderos forma una unidad orgánica, en la cual cada miembro está conectado teleológicamente con los demás por el hecho de que algunos de esos conceptos apuntan directamente, o conducen lógicamente, a ese «bien», mientras que éste nos lleva a su vez hacia otras Ideas. La unidad objetiva del sistema de los conceptos científicos es así la contrapartida de la unidad de objetivo y de intención que, según Platón, es misión de la filosofía producir en la vida interior del filósofo.

9. Lógica y epistemología en los grandes diálogos dialécticos de última época

En la gran serie de diálogos dialécticos, que según la opinión casi unánime de los últimos investigadores pueden ser considerados con seguridad posteriores al grupo *Fedón-República,* Platón

se aleja del problema original de la relación entre el objeto individual y la comprensión de la clase a la cual lo referimos, para abordar nuevas cuestiones de lógica y epistemología. Esto no significa, como a veces se ha supuesto, que Platón haya abandonado o introducido serias modificaciones en su doctrina de las «Ideas», como es fácil ver tanto por la reaparición de la familiar teoría en el *Timeo* como por la ignorancia, manifiestamente de *bona fide,* que muestra Aristóteles sobre la menor diferencia en principio entre un primer y un último platonismo. Lo que este alejamiento significa es simplemente que la teoría completa del conocimiento no se acaba para Platón con ninguna doctrina singular.

Es precisamente en este grupo de diálogos donde encontramos a un Platón anticipando la hazaña de Aristóteles en la creación de una terminología lógica de carácter científico en un grado tal que justifica plenamente que merezca ser llamado, más que ningún otro, el creador de la lógica. En el *Parménides,* el *Teéteto,* y el *Sofista* se encuentra, entre otras cosas, el primer intento de construcción de una tabla de las categorías o principales concepciones científicas requeridas para la ordenación de la experiencia. La lista de Platón varía ligeramente según que su objetivo inmediato exija una mayor o menor riqueza de elementos. En el *Teéteto,* donde su objetivo es primariamente argumentar que las categorías no son un producto de la percepción sensorial, sino que son percibidas «directamente por el alma misma sin la menor ayuda de instrumentos corporales»; esto es, son, como podríamos decir, *formas* a priori puramente intelectuales con las cuales la mente organiza el material de su experiencia, encontramos a Platon incluyendo en su lista el ser, la mismidad, la diferencia, la semejanza, la desemejanza, la belleza, la fealdad, la bondad, la maldad y el número. Justamente porque todas estas cosas pueden ser predicadas de sujetos de todos los tipos, Platón afirma que no pueden ser conocidas por la actividad de ningún sentido en especial.

El mismo diálogo nos ofrece, entre otras contribuciones a la teoría lógica, la importante distinción entre dos tipos de «cambio» (κίνησις), movimiento local, o cambio de posición (φορά), y alteración, o cambio de cualidad (ἀλλοίωσις), junto con una rigurosa investigación sobre la naturaleza de la definición y una exhaustiva búsqueda de las condiciones bajo las cuales es posible la definición. Entre sus aportaciones a la terminología observamos las nuevas palabras «cualidad» (ποιότης = semejanza), «órgano», en el sentido de instrumento corporal de percepción, «criterio»,

«diferencia», en el sentido específicamente lógico que posteriormente haría clásico Aristóteles.

En el *Sofista,* donde la particular distinción entre aquello que el alma percibe a través del cuerpo, y aquello que percibe «por ella misma» queda en suspenso, se acorta la lista de los «principales tipos» o clases: ser, mismidad, diferencia, reposo (o inmovilidad), movimiento (o cambio, κίνησις). Y tanto este diálogo como el que lo sigue, el *Político,* son notables por la prominencia que se da en ellos, al igual que en la introducción al *Filebo,* al proceso de división lógica exhaustiva de una clase en sus respectivas sub-clases mediante reiterados actos de dicotomía como camino hacia la definición exacta. Y aun más importante como contribución a la teoría del conocimiento, es el principal problema por el que tanto el *Teéteto* como el *Sofista* realmente se interesan.

Formalmente, el *Teéteto* se ocupa de la cuestión: «¿Qué es el conocimiento?» y se propone mostrar que el conocimiento no puede ser identificado ni con la percepción sensorial, como, según Platón, había mantenido Protágoras, ni de manera más general con la «creencia verdadera»; el *Sofista* reconoce que lo que este libro se propone es ilustrar el proceso de la definición lógica mediante el expediente de encontrar una definición satisfactoria de la clase «sofista». El «nudo» real de ambos diálogos está proporcionado, sin embargo, por una paradoja del compañero socrático de Platón, Antístenes el Cínico, que mantenía que ningún término puede ser predicado realmente de otro, es decir, que sólo las proposiciones verdaderas son identidades. Platón había considerado ya esta paradoja en diálogos anteriores, el *Eutidemo* y el *Crátilo,* en donde, sin embargo, la considera como una mera extravagancia y como tema apropiado para la burla y la parodia. Pero en los diálogos «dialécticos» se muestra consciente de su real importancia para una completa teoría del conocimiento.

Percibiendo que la misma viabilidad de la ciencia depende de la posibilidad de construir proposiciones verdaderas en las que el sujeto y el predicado no sean idénticos, Platón se aplica a construir una refutación seria de la doctrina de Antístenes. Y una consecuencia inmediata de esta doctrina es que el error genuino, o la «falsa opinión» son imposibles. No se puede pensar «lo que no es» (es decir, de un sujeto dado *A*, sólo cabe pensar «*A* es *A*»; no es posible pensar «*A* es *B*» o «*A* es *C*» si toda predicación es estrictamente idéntica). De aquí que el problema de la naturaleza del error se torne fundamental para la investigación del *Teéteto.* La sugerencia de que el conocimiento es lo mismo que la creencia

verdadera, implica que puede haber creencias falsas, mas esto es exactamente lo que la doctrina de Antístenes negaba. Así pues, cuando tratamos de definir al «sofista», nos vemos obligados a decir que es un individuo que inculca creencias falsas por razones pecuniarias; mas ¿qué ocurriría si el sofista replicara diciendo que no existe una cosa tal como la creencia falsa?

En el *Teéteto,* la cuestión sobre la posibilidad del error es abandonada sin resolver, con lo cual el diálogo no llega a ninguna conclusión positiva. Al final del libro, nos encontramos, de hecho, en una situación que es simplemente la consecuencia de haber elegido la ilógica estrategia de discutir la naturaleza de la creencia falsa antes de llegar a ningún concepto claro de la naturaleza de la verdad. Mas un importante resultado ha sido, sin embargo, obtenido. Ha quedado mostrado detalladamente que el error puede darse no sólo en los juicios que comportan una referencia a hechos de la experiencia sensorial, sino también en aquellos en los que sus dos términos pertenecen a la clase de cosas que el alma «percibe por sí misma», como, por ejemplo, cuando un hombre cree equivocadamente que la proposición «5 + 7 = 11». Tenemos, por tanto, suficiente preparación para poder abordar la investigación puramente lógica sobre la naturaleza del error que nos sale al paso en el *Sofista.*

Platón resuelve finalmente en este diálogo el problema llamando la atención sobre la diferencia que hay entre la negación absoluta y una relativa. La opinión del «sofista» de que es imposible pensar lo que es falso había surgido de la idea de que pensar lo que es falso significa pensar «lo que no es»; y pensar «lo que no es» es imposible, puesto que la mera no-entidad no puede ser ni siquiera objeto de ningún pensamiento.

A esto replica Platón que cuando yo pienso «*A* no es *B*», no estoy afirmando que *A* no sea nada en absoluto, sino meramente que *A* es una cosa diferente de *B*; «lo que no es» —en el sentido en que pueda decirse que una negación implica pensar «lo que no es»—, es simplemente aquello que es «diferente de» alguna otra cosa, y de aquí que puedan expresarse negaciones significativas, tanto verdaderas como falsas, sobre cualquier materia. En el lenguaje platónico, las «principales clases» o categorías, «están en comunión» entre sí, o pueden ser predicadas unas de otras, y así cualquier predicación significativa no-idéntica, como demanda la ciencia, es lógicamente inobjetable. La familiaridad de este resultado no rebaja en lo más mínimo su importancia en la historia del pensamiento, como podemos comprobar si reflexionamos en que

el problema fundamental de la principal obra de Kant es el mismo que el de Platón: justificar las proposiciones universales «sintéticas» de la ciencia pura.

En la exposición que ofrece Aristóteles en su *Metafísica* de la doctrina de las «Ideas» de Platón se dicen muchas cosas que no están explícitamente escritas en ninguna parte de los diálogos, por lo cual se extendió la sospecha sobre la veracidad de las versiones de Aristóteles. Tal sospecha, sin embargo, parece quedar excluida cuando recordamos que el antiguo compañero de Aristóteles, Jenócrates, se encontraba exponiendo el platonismo en Atenas durante el mismo período en que Aristóteles estaba ejerciendo allí como profesor, y que una tergiversación polémica de las doctrinas de Platón hubiera sido suicida.

Según Aristóteles, que al parecer basa sus afirmaciones en la enseñanza oral de Platón en su época más avanzada, la doctrina de las «Ideas» era expuesta en forma cuasi-matemática, en donde las ideas eran presentadas realmente como «números», aunque Platón puso siempre buen cuidado en distinguir estos números de los enteros ordinarios que utilizamos para contar. Por su parte, cada idea era considerada como compuesta de dos factores, lo «Uno», que era también identificado con el «Bien», y un elemento de indeterminación y pluralidad llamado la «Dualidad Indeterminada», o lo «Grande-y-Pequeño». En virtud de la «participación» de las cosas sensibles en las «Ideas», estos dos elementos, lo Uno y lo Grande-y-Pequeño, son así en última instancia los constituyentes del universo. Aristóteles añade que Platón consideraba que los objetos de los estudios matemáticos ordinarios formaban una clase «intermedia» entre las «Ideas» supremas o «Números» y las cosas físicas. Estos objetos se asemejaban a las cosas físicas en que eran abundantes (había muchos cuadrados diferentes, o círculos, etc.), mientras que sólo hay una «Idea» de cada tipo; pero se asemejan también a las «Ideas», y difieren de las cosas físicas, por su condición de ser eternamente inmutables. Así pues, podría decirse que, en última instancia, todos los conceptos o elementos definibles de la ciencia presuponen dos nociones que son primariamente indefinibles, la de Unidad (que ha de ser cuidadosamente distinguida de la noción del entero 1), y la de Multitud (que, nuevamente, tampoco debe ser confundida con la noción de número cardinal).

Es posible mostrar que todo concepto definible ha surgido de un especial modo de combinación de estos dos componentes. [Como tosca ilustración de lo que esto significa, consideremos el

carácter de una definición ordinaria. Supóngase, p.ej., que el *hombre* ha sido definido como un ser racional mortal. La clase así definida es, por una parte, un concepto, u objeto de pensamiento: el agregado determinado correspondiente a un concepto-de-clase específico; por otra parte, ese término es igualado por la definición con la parte común de una pluralidad (dos en este caso) de otros agregados. La clase definida es por tanto a la vez una y muchas, o mejor, una combinación perfectamente específica de lo uno y lo mucho.]

Así pues, dado que los objetos de la definición son siempre combinaciones de lo uno y lo mucho, podemos ver fácilmente por qué Platón debía llamarlos «números», y puesto que lo «uno» y lo «mucho», de los cuales los objetos son combinaciones, no son ni «el número entero 1» ni la «serie de los números enteros», sino los conceptos lógicos más simples y previos de «*un* término» y de «*términos*» (en plural), es fácil ver por qué distinguió también Platón estos números primarios «ideales» de los miembros de la serie de los enteros ordinarios. De hecho, toda la doctrina deja de ser el rompecabezas que Aristóteles vio en ella, cuando abordamos el estudio de ésta pertrechados con una cierta familiaridad con la moderna filosofía de los números tal como fue expuesta por autores como Peano, Frege y Russell, y teniendo presente que algo similar a la reducción de la matemática pura a la lógica formal efectuada por estos autores fue la meta reconocida que Platón se había propuesto alcanzar con su «dialéctica».

La aproximación más cercana a las concepciones que Aristóteles adscribe a Platón en los diálogos se encuentra en el *Timeo* y, como también ha sido especialmente mostrado por el Dr. Henry Jackson, en el *Filebo*. Lo que especialmente nos interesa en el *Timeo* es la descripción de la formación del «alma del universo», y, en un posterior estadio, la de las almas de los seres humanos, a partir de una combinación de dos elementos últimos: lo «Mismo», que simboliza lo eternamente idéntico, y lo «Otro», que representan la mutabilidad y la variabilidad indeterminadas. Una correspondencia aún más estrecha es la presentada en el *Filebo,* en donde «todas las cosas que son» están reunidas en cuatro categorías: 1.ª lo indeterminado, esto es, todo lo que es susceptible de variación indefinida en número, grado y cantidad; 2.ª el «límite», es decir, la determinación cuantitativa y numérica; 3.ª la «mezcla de los dos», es decir, magnitudes y cantidades determinadas con precisión, tal como una melodía o un organismo; 4.ª la «causa de la mezcla», que en el *Filebo* parece estar identificada con la inteli-

gencia intencional. En una obra como la presente, es imposible entrar en la discusión de las dificultades planteadas en torno a la importancia de esta clasificación.

Mas habría que observar que, a juzgar por los ejemplos ofrecidos de las cuatro «clases», Platón está pensando en el *Filebo*, al igual que en el pasaje acabado de citar del *Timeo*, en un mundo de «cosas» de la vida ordinaria, más que en el de los conceptos puros. De aquí que probablemente sea un error identificar cualquiera de las cuatro «clases» con lo «Uno» y la «Dualidad Indeterminada», o preguntar en cuál de estas clases hemos de buscar las «Ideas». Lo que deberíamos esperar más bien sería hallar en estas clases algunos factores que fueran análogos, pero no idénticos, a aquellos de los que están compuestas las «Ideas», y que mantienen con las «cosas sensibles» la misma relación que tienen los componentes de las «Ideas» con el sistema de los conceptos científicos. Y, de hecho, si identificamos la «mezcla» con las magnitudes registradas del mundo sensible, descubriremos que lo «indeterminado» y el «límite» ocupan con relación a esas magnitudes exactamente la posición que adscribía Aristóteles a lo «Uno» y a la «Dualidad» respecto a las «Ideas». Así nuevamente, aunque lo «Mismo» y lo «Otro» que componen el alma en el *Timeo* no deben ser identificados con lo «Uno» y la «Dualidad», tienen claramente las mismas funciones: son respecto a la particular «mezcla» que resulta de ellos, lo que «lo Uno» y «la Dualidad» son para el puro concepto lógico.

SUMARIO

Resumiendo por tanto: la doctrina de las «Ideas» culmina al parecer en la tesis de que todo el universo existente forma un sistema que exhibe ese carácter de orden y ley preciso y determinado cuyo tipo ideal se encuentra en la interconexión de los conceptos de una ciencia deductiva perfecta. Cuando Platón afirma que las cosas sensibles son «copias» de las Ideas que son los verdaderos objetos de ciencia, lo que quiere decir es que todas ellas exhiben en todas partes lo que nosotros llamamos ahora «conformidad con la ley». Pero debemos recordar que, para Platón, esta conformidad no es nunca completa en el mundo sensible; hay un elemento en toda la experiencia real sensible que desafía el cálculo y la medida precisos. La absoluta y exacta «conformidad con la ley» sólo se encuentra en las construcciones ideales de la pura ciencia

conceptual. O, dicho en otras palabras, aunque tal conformidad sea realmente «verificable» en la «experiencia», es sólo aproximada; mas, cuando es exacta y completa, es siempre un ideal «trascendente». Y aquí, nuevamente, la conclusión de Platón no parece ser muy diferente de la que han extraído las más profundas reflexiones modernas sobre la ciencia y sus métodos.

CAPÍTULO 3

EL ALMA DEL HOMBRE. PSICOLOGÍA, ÉTICA Y POLÍTICA

Para entender el esquema platónico de la filosofía moral y política, sería necesario conocer en primer lugar su concepción general de la naturaleza del alma. Y esta concepción será, a su vez, mejor comprendida si se parte de la simple ética y psicología de Sócrates.

1. La filosofía platónica de la mente

1.1. La doctrina socrática

Las doctrinas ética y psicológica de Sócrates, tal como pueden ser reconstruidas comparando las obras de Platón y de Jenofonte con las opiniones que nos han sido transmitidas de otros «discípulos socráticos», pueden ser resumidas en la proposición que afirma que la «virtud es conocimiento». Puede decirse que esta afirmación es primariamente una proposición psicológica, cuyo significado es que la función propia y única de la vida mental es el conocimiento; la mente es justamente una «entidad cognoscente y percipiente», y nada más. De esto se sigue inmediatamente que hay una y sólo una «virtud» o «excelencia» posible para la mente: el adecuado ejercicio de su característica función de conocer; y un único defecto, o «vicio», o mal-funcionamiento, de esa actividad: el error intelectual.

De aquí que puedan deducirse inmediatamente todas las conocidas paradojas de la moralidad socrática: que todas las «virtudes» son realmente una, que todo comportamiento vicioso es simplemente un error de juicio, que no es posible que un hombre sepa que algo es bueno para él y que no lo ponga en práctica, y que, en consecuencia, la acción reprobable es siempre involuntaria. Los avances éticos de Platón sobre Sócrates y aquellos socráticos que, como Antístenes el Cínico, permanecieron fieles a la psicología simple del maestro, están todos conectados con el descubrimiento

de que la vida mental es en realidad algo mucho más complejo de lo que Sócrates había supuesto.

1.2. La crítica del reduccionismo socrático

Es interesante reconstruir el camino que gradualmente llevó a Platón a reemplazar la concepción socrática del alma por una visión más compleja y que hace mayor justicia a los hechos de la experiencia moral. Como hemos visto, el grupo inicial de los diálogos platónicos se muestra interesado por encima de todo por el problema peculiarmente socrático de establecer las definiciones de las «virtudes» morales comúnmente recibidas. En la mayoría de los casos, el curso de la investigación procede como sigue: Se comienza proponiendo que se determine el significado exacto del nombre habitualmente utilizado para designar alguna virtud o excelencia, como el «auto-control» (en el *Cármides*) o el «valor» (en el *Laques*). Usualmente el proponente del diálogo comienza cometiendo el error de aducir una enumeración de las diferentes instancias de la virtud en cuestión. Luego, tras la advertencia de Sócrates de la diferencia que hay entre enumerar los miembros de una clase y la definición del concepto de esa clase, el proponente pasa a proponer una o más definiciones de un carácter más bien vago y popular. Estas definiciones son entonces contrastadas comparándolas con algún ejemplo de la virtud en cuestión a la que, manifiestamente, no puedan ser aplicadas, con lo cual queda manifiesta la insuficiencia de las pretendidas definiciones. Por ejemplo, en el Libro I de la *República* se muestra que las tentativas definiciones de la «justicia» como «devolver a cada uno lo que se le debe», o «hacer el bien al amigo y dañar al enemigo», son defectuosas si se reflexiona en que hay casos en los que no sería injusto negarse a devolver un depósito a una persona que hubiera perdido el juicio, y que el hombre virtuoso no desearía nunca causarle daño a nadie.

En el tipo puramente socrático de diálogo, Sócrates orienta entonces la conversación hacia una definición en la cual la virtud que está siendo examinada es identificada con alguna forma de conocimiento, como cuando el «auto-control» o la «fortaleza» son identificados en el *Cármides* con el auto-conocimiento, o el verdadero valor lo es en el *Laques* con el conocimiento de lo que es y lo que no es temible. Sin embargo, bajo un examen más profundo, descubrimos que somos incapaces de decir qué

forma particular de conocimiento es la que corresponde a la particular virtud en cuestión, lo cual muestra que la identificación de la virtud con el conocimiento conduce a una incapacidad de distinguir cualquier tipo de excelencia moral de la virtud en general. (Así, cuando en el *Laques* ha sido definido el valor como «conocimiento de lo que es y de lo que no es temible», se subraya que una cosa temible significa simplemente un mal futuro o inminente, de manera que la definición equivale a decir que el valor es «conocimiento de lo que es y de lo que no es realmente mal», por lo cual la definición no es aplicable al valor en particular como algo distinto de otras cualidades moralmente excelentes.) El resultado formal en estos diálogos es así la idea meramente negativa de que hemos reconocido nuestra propia ignorancia sobre asuntos de la mayor importancia con los cuales creíamos estar perfectamente familiarizados, con lo cual es fácil leer entre líneas que la verdadera fuente de la dificultad está en la unilateral reducción a conocimiento de toda la actividad mental que realizó Sócrates. Es esta excesiva simplificación de los hechos psicológicos la que ha hecho imposible distinguir una forma de excelencia moral de otra.

En ninguna parte es este defecto de la psicología moral socrática más claramente evidente que en el *Protágoras*, la pieza maestra literaria del primer período de Platón. La original cuestión propuesta en este diálogo es la de si la virtud moral puede ser enseñada por un maestro a su alumno, como sin duda sería posible si la virtud fuera simplemente una forma de conocimiento. Protágoras, en tanto que profesor profesional de moral, está seguro de que la virtud es enseñable. Sócrates, en cambio, lo pone en duda basándose en el hecho de que las personas que más se preocupan por la educación de sus hijos no se esfuerzan en absoluto por proporcionarles una instrucción especial en materia de «virtud». Del mismo modo, mientras que en otros contextos y hasta en la asamblea pública se rechazan en general los consejos del lego frente a los del especialista en cualquier rama del conocimiento, se considera en cambio que la opinión del hombre de la calle es tan valiosa como la de cualquier otro para juzgar sobre la moralidad de un curso de acción.

A lo largo de la discusión que sigue, la cuestión original es reemplazada, por parecer irrelevante, por el problema de aclarar si la virtud es una sola o muchas. Protágoras defiende con firmeza la opinión popular de que hay una variedad de tipos de virtud enteramente distintos, y que el mismo hombre puede poseer uno de

ellos, por ejemplo la justicia, en un alto grado y sin embargo carecer en muy gran medida de otro, por ejemplo de valor; Sócrates, por su parte, defiende la doctrina de que hay sólo una clase o tipo de virtud, el conocimiento, exponiendo la doctrina ahora familiar del hedonismo egoísta: La virtud es la correcta estimación de las consecuencias placenteras y dolorosas de nuestras acciones; el vicio corresponde siempre a un mal cálculo, y surge de la equivocada estimación de las cantidades relativas de placer y dolor que un determinado acto lleva consigo. Y por este camino, como Platón se cuida de señalar al final de la discusión, las dos partes han acabado cambiando sus respectivas posturas. Protágoras, que había estado absolutamente seguro de que la virtud podía ser enseñada como cualquier otra ciencia o arte, está ahora igualmente seguro de que es una paradoja identificarla con el conocimiento; Sócrates, por su parte, que se había inclinado a negar su enseñabilidad, sigue manteniendo que la virtud es conocimiento y nada más. La aparente contradicción de la conclusión del diálogo ha sembrado el desconcierto entre los numerosos intérpretes que no supieron captar la dramática ironía de Platón. Pero la verdadera cuestión que Platón pretende realmente aclarar aquí es la de si el tratar, como hace Protágoras, cada excelencia moral como totalmente diferente de cualquier otra virtud, hace imposible acuñar un solo concepto de «virtud» como totalidad. Mas al considerar que la virtud es algo simplemente idéntico al conocimiento, Sócrates por su parte ha impedido toda posible discriminación entre las diferentes «virtudes».

1.3. Hacia una nueva psicología moral: el diálogo *Menón*

El diálogo *Menón* nos hace dar un paso más hacia una psicología moral más adecuada. Aquí nos encontramos de nuevo con la vieja cuestión del modo en que la virtud pueda ser lo mismo que el conocimiento, si se reconoce que no existe una cosa tal como la ciencia de la buena acción con un cuerpo de profesionales que enseñen sus principios. La respuesta sugerida es que posiblemente la virtud no depende del conocimiento científico, sino de la «opinión correcta». En tal caso, no debe sorprendernos que la virtud que encontramos en el mundo no sea el resultado de una instrucción científica profesional, pues aunque el conocimiento sólo puede ser obtenido mediante prueba, las «opiniones correctas» sobre un determinado asunto pueden sin embargo ser mantenidas por

personas que no tienen la menor noticia de los fundamentos que puedan avalar sus opiniones, y no poseen por tanto ningún conocimiento real. Si la discusión del *Menón* no hubiera sido interrumpida arbitrariamente en el punto en que esta sugerencia ha sido alcanzada, sería sin duda necesario pasar a la cuestión del modo en que una «opinión correcta», que no es conocimiento, sobre lo que es moralmente bueno y malo puede ser producida en el alma.

La respuesta detallada a esta cuestión está dada en la teoría de la educación elaborada en la *República*, y esta teoría depende a su vez de la distinción psicológica entre las «partes» del alma, que está ampliamente expuesta en la *República* y en el *Timeo*, y míticamente narrada en la impresionante alegoría del *Fedro.*

1.4. La teoría platónica de las partes del alma

El gran descubrimiento psicológico de Platón puede ser brevemente condensado en la frase que afirma que el alma no es ni una unidad meramente indiferenciada, ni una simple pluralidad de actividades independientes e inconexas, sino a la vez un Uno y un Mucho. Es ciertamente una unidad, y no, como se dice en el *Teéteto*, una especie de «caballo de Troya», o hervidero de actividades distintas, sino una unidad dentro de la cual podemos distinguir una pluralidad de funciones diferentes, o, como Platón ingenuamente las llama, «partes» o «tipos», que se agrupan en tres sectores: una parte con la cual razonamos, el sector calculador o racional; otra con la cual sentimos las demandas apetitivas conectadas con la satisfacción de nuestras necesidades corporales orgánicas, la «parte apetitiva»; y una tercera constituida por las emociones superiores y más nobles, entre las cuales reconoce principalmente Platón las emociones de la correcta indignación y el desprecio ante lo que es infame; de aquí que el nombre general para este elemento sea el de parte «emotiva». El platonismo posterior de carácter popular se dio con frecuencia por satisfecho agrupando conjuntamente las «partes» segunda y tercera, en oposición al elemento racional, bajo el común nombre de parte «irracional» del alma, una simplificación para la cual el propio Platón preparó el camino en el *Timeo.*

La existencia de estos diferentes elementos en la vida mental es primariamente probada en la *República* apelando a los hechos de la psicología individual. Nuestra común experiencia del conflicto entre el juicio racional sobre lo que es bueno y el apetito,

tomado conjuntamente con la ley de no contradicción, es suficiente para establecer la distinción entre la «parte del alma que razona o reflexiona» y «la parte del alma con la cual deseamos». El ulterior reconocimiento del elemento «emotivo» está basado por tanto en la consideración de que las emociones superiores pueden ser adjudicadas a la parte de la razón en su lucha con el apetito, como puede verse, por ejemplo, por el sentimiento de indignación contra nosotros mismos que nos embarga cuando nos negamos a la gratificación de un apetito que la razón condena.

Esta distinción se ve confirmada si apelamos a nuestra experiencia de las grandes diferencias de carácter que separan a los pueblos y a las clases sociales. Así, los griegos, como pueblo, sobresalen y destacan por su amor a la ciencia; los bárbaros del norte se distinguen por su irreflexiva e impetuosa osadía; los fenicios y los egipcios, por su habilidad y devoción por el comercio —la organizada regulación de los apetitos—. Del mismo modo, en toda sociedad hay tres principales clases perfectamente distinguibles: los devotos del conocimiento, de la destreza, y de las mercaderías; o, también, los sabios consejeros, los soldados entrenados, y la clase industrial.

Ahora bien, ¿de dónde surgen estas diferencias de carácter racial y de clase, si no es de una correspondiente diferencia en la constitución mental de los individuos, según que uno u otro de los tres «tipos» sea el predominante? El resultado así obtenido se torna, como vamos a ver, en una cuestión de importancia fundamental no sólo para la teoría de la educación de Platón, sino también para su clasificación y estimación de las diferentes formas de organización política y social, y para su Filosofía de la Historia. De hecho, puede decirse que es el hilo conductor que realiza la hazaña de ligar en una artística unidad el amplio campo de investigaciones abordadas en la *República.* Esta misma distinción psicológica reaparece nuevamente en el *Timeo* en forma aún más acentuada para formar la base de lo que podría ser llamado una simple Psico-física. Las tres «partes» son descritas aquí como tres almas distintas: una, el alma «racional», una entidad inmortal que tiene su sede en el cerebro; las otras dos, el «espíritu» y el «apetito» son mortales, y están localizadas en el tórax y en el abdomen respectivamente. Estas mismas ideas aparecen simbólicamente expresadas en el *Fedro* mediante la representación del alma como el auriga (la razón) que ha de dominar a un par de caballos, uno de ellos de carácter más noble (el espíritu), y el otro de un tipo bastante más grosero (el apetito).

Convendría observar que el análisis psicológico de Platón no se corresponde con ninguno de los que la psicología moderna nos ha familiarizado. Ni el «conato» o impulso ni el «sentimiento» en nuestro actual sentido, merecen un lugar distinto en su esquema. De hecho, los dos son considerados como rasgos de cada una de las tres «partes del alma». Como el propio Platón dice en la *República,* para cada alma hay una correspondiente «vida» con los característicos «deseos», «placeres» y «dolores» que le son propios. En particular, la «voluntad» tiene, por supuesto, que ser identificada en el esquema de Platón con la elección inteligente, y por tanto asignada a la facultad o función del razonamiento. De aquí que correctamente se haya afirmado que «las partes del alma» de Platón representan más bien tres «aspectos» o «características» diferentes del proceso psíquico del individuo.

1.5. El destino y la dignidad del alma

Antes de proceder a examinar el esquema ético y político basado por el propio Platón en este análisis de la mente humana, convendría decir algo en general sobre su concepción del destino y la dignidad del alma. Como es bien sabido, Platón insiste con frecuencia en la inmortalidad y en la pre-existencia del alma individual. No está claro, ciertamente, si la intención de Platón es adscribir estas características sólo a la parte racional de ella. La fuente de esta incertidumbre se encuentra en parte en el hecho de que el lenguaje de Platón sobre estas materias está casi siempre teñido con una mayor o menor mezcla de mito imaginativo, y en parte quizá por una gradual modificación de sus opiniones según iba avanzando su edad. En el *Fedón* y el *Menón* se nos habla meramente de la preexistencia y la inmortalidad del «alma» sin más cualificación. En la *República* se ofrece una prueba formal de la inmortalidad del «alma», mas se deja caer de paso la insinuación de que nuestro análisis tripartito del alma puede ser válido sólo en su estado encarnado, y que la cuestión de si el alma es en última instancia una o muchas podría recibir diferente respuesta si pudiéramos contemplarla separadamente de los efectos de su conexión con el cuerpo. En el *Timeo*, como ya hemos dicho, el alma «racional» es considerada explícitamente como inmortal frente a sus elementos mortales, que son representados como entidades expresamente añadidas para adaptar la primera a su unión con un cuerpo mortal.

1.6. Los argumentos de inmortalidad del alma en el *Fedón*

Los argumentos de Platón en pro de la inmortalidad y preexistencia del alma están expuestos principalmente en el *Menón,* el *Fedón*, la *República* y el *Timeo.*

Los más conocidos sobre la inmortalidad son los del *Fedón*, que pueden ser resumidos de este modo:

1. Basándose en la analogía de nuestra experiencia de diversos procesos rítmicos, como el de la expansión y contracción, o el del sueño y la vigilia, se propone que los procesos del universo en general son cíclicos, o, tal como lo expresa Platón, que los «opuestos» surgen y se generan mutuamente entre sí. En el caso de los «opuestos» muerte y vida, sólo nos es dado asistir en nuestra experiencia a la mitad del ciclo, al proceso que lleva a la muerte y por el cual la vida da lugar a la muerte; mas basándose en la analogía, es razonable postular la existencia de un correspondiente proceso inverso por el cual la muerte retorna de nuevo a la vida.

De hecho, a menos que exista un tal proceso reversivo, el destino último del universo tendrá que ser la cesación de toda vida. Así pues, el argumento, al igual que muchas de las deducciones de Herbert Spencer, gira en torno al supuesto de que todos los procesos de la naturaleza están sujetos a un ritmo cíclico. Lo cual, desde nuestro propio punto de vista, está expuesto a la objeción de que esa pretendida reversibilidad de todos los procesos naturales contradice la segunda ley de la termodinámica. Y un físico moderno podría declarar, ciertamente, que la extinción final de la vida, tratada por Platón como un absurdo, es precisamente el destino que, en virtud de la disipación de la energía, el físico anticipa para el universo.

2. Una segunda analogía sobre la que Platón insiste es la que se da entre el alma que conoce y los objetos del verdadero conocimiento. Al igual que los conceptos que la ciencia contempla, el alma es invisible, inmaterial, incapaz de disipación en constituyentes localmente separados; el cuerpo en cambio es visible, material, compuesto de ingredientes separables. Es natural por tanto inferir que, mientras el cuerpo es perecedero, al igual que el resto del mundo físico cambiante, el alma es tan semejante a lo eterno como para ser imperecedera.

3. Consecuencias más definitivas pueden ser extraídas de la famosa doctrina platónica, que inmediatamente explicaremos, según la cual el conocimiento científico es realmente un proceso

de «recolección» de verdades que el alma ya conocía en un estadio anterior de su existencia. De ser aceptada, esta doctrina probaría la pre-existencia, y establecería con ello al menos la posibilidad de una existencia continuada del alma desencarnada después de la muerte.

4. El argumento que cierra el *Fedón* es ontológico. El «alma» es en sí el verdadero principio de vida, y produce vida dondequiera que esté presente. La vida es así lo que en el posterior lenguaje técnico de Aristóteles sería llamado un atributo *esencial* del alma. En consecuencia la muerte, el «opuesto» de la vida, no podría ser nunca predicada realmente de aquello que es el principio mismo de la vida. Un «alma muerta» sería una contradicción en los términos. El alma, por tanto, es inmortal, y a partir de aquí es fácil inferir que lo que puede sobrevivir a la muerte es indestructible. La grieta en este argumento ontológico es claramente visible. Podemos replicar fácilmente que el hecho de probar que no existe una cosa tal como un alma muerta no demuestra en modo alguno que el alma siga existiendo aún, o que sea algo en absoluto, después de la muerte del cuerpo.

1.7. El argumento de inmortalidad en la *República*

No es sorprendente por tanto que la *República,* aunque aludiendo de pasada a «otros» argumentos en pro de la inmortalidad, presente un nuevo argumento de tipo moral que pretende defender de manera más cierta el carácter indestructible del alma. Y el argumento dice así: Nada de lo que es, o existe, puede ser destruido salvo por su propio y específico «mal». Así, por ejemplo, el cuerpo humano sólo puede perecer por causa de enfermedades u otros accidentes específicos del organismo animal; otras causas, como la mala calidad de nuestro alimento, por ejemplo, sólo pueden producir la muerte de modo indirecto generando primeramente alguna enfermedad específica de nuestro organismo. Ahora bien el «mal» específico del alma es la perversidad; así pues, si el alma es destructible, la causa inmediata de su destrucción tiene que ser siempre este «mal» específico; si muere de algo, el alma debe morir de perversidad.

Mas la experiencia muestra que la perversidad no disminuye en absoluto la vitalidad del alma; por el contrario, sucede a menudo que cuando va unida a una gran capacidad mental, la perversidad parece intensificarse. (Platón está pensando, sin duda, en esa

conjunción de energía mental y perversidad moral que nosotros solemos asociar con nombres tales como el de los Borgia o Napoleón.) Si el «mal» específico del alma es por tanto incapaz de destruirla, podemos inferir con seguridad que el alma está asegurada contra toda disolución.

1.8. El Argumento de inmortalidad en el *Fedro*

En el *Fedro,* el argumento en favor de la inmortalidad, tal como había sido previamente presentado en el *Fedón,* está condensado en la tesis general de que el «alma» es la fuente de todo movimiento y proceso en el universo. Todo movimiento es o bien auto-originado o bien recibido por comunicación de otra fuente externa. Y, para escapar de un regreso al infinito, nos vemos obligados a sostener que el movimiento iniciado en el exterior tiene siempre su última fuente en un anterior movimiento auto-originado o espontáneo. Ahora bien, aquello que tiene el poder del movimiento espontáneo es el alma. Por tanto, si el alma pudiera dejar de existir, todo movimiento desaparecería finalmente del universo. Y puesto que, como hemos visto, esta universal cesación de movimiento es inconcebible para él, Platón infiere que el alma, la fuente última del movimiento, es imperecedera.

1.9. El argumento de la preexistencia en el *Menón* y el *Fedro*

El argumento de la pre-existencia del alma es expuesto primeramente en el *Menón*, y, al parecer, con una referencia directa a este diálogo, en el *Fedro.* La premisa que le sirve de base a Platón es la doctrina epistemológica de que el conocimiento científico es una recolección de lo que hemos conocido en algún momento anterior. Esta convicción es a su vez derivada de la concepción que tiene Platón del carácter «trascendente» de lo que es puramente científico, es decir, de la verdad matemática. Puesto que la experiencia sensorial no representa nunca más que una aproximación imperfecta a las relaciones aprehendidas en el conocimiento científico, se sigue de ello que la fuente de tal conocimiento no puede ser la experiencia sensorial. Esta experiencia sólo sirve, a lo sumo, para recordar a la mente por sugerencia conceptos ideales derivados de una fuente no-empírica.

En el *Menón,* Sócrates ilustra esta posición planteando una serie de cuestiones apropiadas a un joven esclavo, para elicitar así de éste la correcta percepción de unas verdades matemáticas en las que el joven no había sido nunca instruido. De este modo se muestra que la verdad científica tiene un carácter no empírico y *a priori;* y la interpretación que le da Platón a este hecho es que lo que nosotros llamamos comúnmente «aprendizaje» de una ciencia es simplemente un proceso en el que el alma «recolecta» verdades que ella poseía ya de antemano, aunque de manera inconsciente. Este alma, por tanto, tuvo que haber gozado de una existencia anterior y tenido en ella contacto con estas verdades puras *a priori* antes de su encarnación en un cuerpo. Es esta misma convicción del carácter no-empírico de la verdad científica lo que lleva a Platón a describir en la *República* el proceso de la educación en total oposición a las concepciones de aquellos que colocan la esencia de la educación en la comunicación de información desde fuera, a la manera de un «revoloteo del ojo del alma para captar la luz», mientras que en el *Teéteto,* la función del que enseña filosofía es asimilada al trabajo de una partera.

1.10. Imágenes mítico-religiosas sobre el destino del alma: la transmigración

En los grandes mitos del *Gorgias,* la *República,* el *Fedón,* el *Fedro*, y en la semi-mítica cosmogonía del *Timeo*, estas convicciones sobre la inmortalidad y la preexistencia del alma están presentadas sobre la base de una representación imaginaria de los avatares y destino del alma, cuyos detalles provienen en parte de la astronomía pitagórica y de la mitología religiosa órfica. El objetivo principal del mito es introducir en la imaginación el sentido de la eterna importancia de la elección moral correcta.

Fedro: El alma todavía desencarnada está representada en el *Fedro* bajo la figura de un auriga que conduce, en la gran procesión de los dioses, un carro tirado por dos caballos alados (espíritu y apetito), cuya meta es, mientras gira en torno a la esfera celeste, ese «lugar por encima de los cielos» donde las eternas Ideas incorpóreas pueden ser contempladas en toda su pureza. El alma que pierde el control de sus caballos cae a tierra, «pierde sus alas» y queda encarnada en un cuerpo mortal, olvidando el «palacio imperial de donde vino». Sus recolecciones pueden, sin embargo, verse reavivadas por la influencia de la belleza, la única «Idea» susceptible de representación por medio de los sentidos. El amor

a la belleza correctamente cultivado se transforma en amor de la sabiduría y de todas las cosas nobles y sagradas; las «alas» del alma comienzan así a brotar una vez más.

A la terminación de la estancia en la tierra, sigue un período de retribución por los bienes y males realizados, y, cuando éste acaba, hay opción para una segunda vida corporal. El alma que durante tres veces seguidas ha elegido la vida más valiosa, la del amante de la sabiduría, queda a partir de entonces liberada de la carga del cuerpo para vivir en constante comunicación con las cosas celestes. Para los que no cumplen este requisito, les está reservado un peregrinaje de diez mil años, compuestos de diez vidas corporales con un período de mil años de retribución para cada una de ellas, antes de que el alma pueda recobrar totalmente las «alas» y volver a su original lugar en los cielos.

En la *República,* Platón manifiesta, por boca de un testigo procedente del mundo de los muertos, lo que le sucede a uno al tiempo de la encarnación subsiguiente a un período de retribución: El conjunto de las almas formado por las que descienden tras haber recibido de los cielos los premios merecidos tras su última vida encarnada, y las que ascienden desde la casa-prisión en la que han purgado sus maldades anteriores (y aquí, al igual que en el *Fedro,* reserva Platón un castigo eterno sólo para un par de malhechores de condición irremediablemente malvada en una colosal escala), son conducidas ante el trono de los Hados e invitadas a elegir, cada una de por sí, una vida entre la serie que se les presenta. Para cada «vida» hay una descripción detallada de los destinos que les esperan y de las circunstancias externas que les acompañan, pero no del grado de virtud que va a acompañarlas. Porque la virtud no depende del hado, sino del carácter del alma, y el hombre tendrá más o menos virtud según la medida en que la honre o la desprecie. La elección de una nueva «vida» es asunto del alma individual: «la responsabilidad es del que la elige, Dios no se ocupa de esto» —palabras que en una época posterior fueron adoptadas como grito de guerra por los partidarios de la libertad humana contra la doctrina de la predestinación de los estoicos—. Las almas individuales eligen según sus gustos y disposiciones, y de acuerdo con el grado de sabiduría que hayan alcanzado a través de la filosofía o la experiencia, mas una vez hecha, esta elección es irrevocable. En este proceso, un alma que una vez habitó en un cuerpo humano puede reencarnarse en el de un animal de parecidas cualidades, o, a la inversa, un alma que en una vida anterior se alojó en un cuerpo animal puede hacerlo en el de un hombre en su siguiente nacimiento.

La leyenda órfica de la transmigración es expuesta no sólo en el *Fedón* sino que vuelve a reaparecer en el menos mítico *Timeo*, en donde han sido eliminadas las imágenes más duras del infierno y el purgatorio. En el *Timeo,* las almas de aquellos que en el futuro van a nacer como hombres son configuradas por Dios en su primera creación del mundo, y cada una de ellas es asignada a su estrella especial, en donde puede aprender las leyes del orden universal de las cosas de cuya obediencia depende nuestra felicidad. En el tiempo señalado, las diversas almas son depositadas como semillas en el seno de la Tierra y de los planetas, y allí literalmente «brotan del suelo» como hombres. Después de la muerte, los que han vivido mejor en el cuerpo vuelven a reencarnarse como hombres, y los que han vivido peor, como mujeres o como animales inferiores de diferentes clases según el grado de sus defectos. Así pues, Platón nos ofrece una curiosa especie de teoría evolucionista *à rebours.*

1.11. El significado epistemológico de los mitos platónicos

No es fácil decidir hasta qué punto hay que tomar en serio los detalles de estos mitos. Estrictamente hablando, el mito es, según el propio Platón, una falsedad o «ficción», y su valor reside simplemente en el efecto moral de las emociones que despierta en el individuo. Juzgados desde este punto de vista, los relatos platónicos de los destinos del alma deben ser estimados primariamente como expresión imaginativa de su profunda convicción de la importancia suprema de la conducta correcta y del buen vivir; pero, en todo caso, estos mitos le son también útiles para mostrar sus ideas sobre la estructura astronómica del mundo, al igual que para mostrar mediante el ejemplo lo que podría hacerse con la mitología popular si se la volviera a configurar con vistas a la implantación de una moralidad consistente.

Pero, para la *filosofía* platónica, difícilmente puede decirse que los mitos tengan alguna importancia directa. En opinión de Platón, el conocimiento se interesa únicamente por los conceptos de la ciencia deductiva pura; todo lo que nosotros llamamos mundo de la experiencia y «hecho real» pertenece para él al ámbito del «devenir», es decir, a un mundo en constante cambio y variación, que es opuesto al mundo del «ser» inmutable. Por esta razón, ese mundo cambiante queda fuera del alcance de lo que realmente merece el nombre de ciencia. De aquí que cuando Platón habla de estos temas, lo hace

solamente por medio de una «historia verosímil», sin ninguna pretensión de establecer una verdad científica. La idea, habitual desde los días del Neoplatonismo, de que el mito es la forma apropiada para simbolizar verdades que son demasiado sublimes para la comprehensión racional, era enteramente extraña para Platón. Precisamente cuando habla de lo que él considera como realidades últimas, es cuando su lenguaje es más «científico» y menos mítico.

2. La ética de Platón

Retornemos aquí a la teoría platónica sobre la ética y la política. Ahora puede verse con mayor claridad hasta qué punto la psicología más desarrollada de Platón permite que éste pueda soslayar las evidentes dificultades creadas por la identificación socrática de la virtud con la penetración intelectual.

2.1. El problema de armonizar la parte racional con la parte irracional del alma

Puesto que en el alma misma conviven un factor no racional con otro racional, la excelencia moral completa debe consistir en el mantenimiento de la relación apropiada entre estos dos factores, y la realización del desarrollo adecuado para cada uno de ellos. Mas la relación apropiada entre los dos es que el elemento superior y más valioso deba gobernar y el inferior obedecer. Solamente en esta relación es donde el propio factor inferior «alcanza el máximo» de sus poderes y disfruta del mayor bien que le es posible. El ideal moral es por tanto una condición o estado de ánimo en el cual las pasiones y emociones realizan su proceso de desarrollo según una suprema ley de vida que ha sido dictada por la perspectiva racional.

Esto quiere decir que Platón se sitúa a la vez en franca oposición con el intelectualismo unilateral de los Cínicos, los continuadores más fieles de la tradición socrática que identifica la virtud con la mera intuición intelectual, y con el Hedonismo de moda que considera que la gratificación de los deseos a medida que surgen —sin que importe su carácter—, es el principal bien del hombre. Contra los Cínicos, Platón argumenta que la definición del bien como «penetración» o intuición intelectual es circular, pues cuando uno se ve obligado a declarar cuál es el objeto de tal penetra-

ción, no tiene más remedio que decir que es la intuición «del bien»; y, por otra parte, ninguno de nosotros elegiría seriamente como la mejor de todas, una vida de reflexión puramente intelectual en la cual estuviera ausente toda forma de sentimiento gratificado.

Contra los Hedonistas, cuyo ideal es una vida de variados e intensos deseos y pasiones, con completa satisfacción de todos ellos, Platón afirma que un ideal como éste es esencialmente autocontradictorio. Pasando por alto la vulgaridad e indignidad de algunas satisfacciones muy intensas, la intensidad de la satisfacción depende mucho de la fuerza del anterior sentimiento de deseo e insatisfacción, por lo que esta satisfacción es, en gran medida, ilusoria. Un principal ingrediente, por ejemplo, en nuestras experiencias de placer corporal más intensas, es el sentido de alivio de un gran dolor físico anteriormente padecido. (Compárese la famosa línea de Shelley sobre la «inquietud que los hombres llaman equivocadamente deleite».) Y puesto que nuestros apetitos crecen con aquello que los alimenta, vivir para los fines hedonistas significa cultivar pasiones que constantemente se tornan más y más imperativas, mientras que sus gratificaciones van resultando con el tiempo menos y menos satisfactorias. De aquí que la vida del «tirano», que por su posición se encuentra mejor situado que ningún otro hombre para satisfacer sus pasiones sin el menor escrúpulo, lejos de ser la más feliz de las existencias, es realmente la más desdichada. Justamente porque el tirano siempre «hace lo que le place» no consigue nunca hacer lo que realmente desea.

2.2. Dos clases de placer

En la *República,* y más explícitamente en el *Filebo,* desarrolla Platón esta misma línea de pensamiento distinguiendo entre dos tipos de placer: el «puro» y el «mixto». Los placeres puros son aquellos que no dependen de un anterior sentimiento doloroso de deseo, y no están entremezclados por tanto con la sensación de un mero alivio del dolor. Son sentimientos *totalmente* placenteros, y no hay el menor elemento de ilusión en la experiencia de ellos. Entre los placeres puros eminentemente físicos, se encuentran los del sentido del olfato; de otro tipo son los derivados de la contemplación de la belleza de las formas, del color y del tono, y los placeres que proporciona la adquisición del conocimiento. Los placeres del apetito «impuros» o «mixtos» son aquellos en los que

la mayor parte de su intensidad proviene del contraste del placer presente con la anterior tensión dolorosa del apetito insatisfecho, con lo cual su aparente delicia actual no es principalmente más que una ilusión.

De aquí que, para el hombre que busca la verdadera felicidad, una pequeña cantidad de placer «puro» es más valiosa que una gran dosis de placer «mixto»; dicho en otras palabras, los placeres han de ser estimados por su calidad más que por su cantidad. Sobre esta base, Platón mantiene que incluso desde el punto de vista de la felicidad misma, la vida del «amante de la sabiduría», por ser más rica en placer «puro» y no engañoso, es preferible a la del hombre que vive exclusivamente para la propia satisfacción de la ambición o del apetito.

2.3. Dos niveles de excelencia

La psicología de Platón le posibilita además hacer justicia al hecho de que la obtención de un cierto grado de virtud moral está al alcance del hombre que sólo tiene «opiniones correctas» pero que carece de perspectiva filosófica. En último análisis, esta perspectiva y la virtud no pueden ser separadas, puesto que la «excelencia» del alma significa la adecuada realización de sus funciones y capacidades, y esto sólo es posible en una vida en la que la acción de los elementos irracionales esté prescrita por la visión racional de lo «bueno», esto es, del lugar que ocupa la naturaleza humana en el esquema de las cosas. Mas el que posee esta perspectiva filosófica puede utilizarla para suministrar entrenamiento y disciplina de las emociones y los apetitos a los que no la poseen, y para los cuales la moralidad se les presenta, por tanto, como un cuerpo de «opiniones correctas» sobre lo que es bueno o malo que son aceptadas de una autoridad pero sin la menor consideración personal de los fundamentos de tales opiniones.

De acuerdo con esto, Platón reconoce en la *República* un grado superior y otro inferior de excelencia. El estadio inferior está representado por lo que él denomina la virtud del «ciudadano», el estatuto moral de un miembro leal de una comunidad bien gobernada, cuyas emociones y apetitos han sido disciplinados de acuerdo con las leyes del buen vivir promulgadas por gobernadores sabios, que a su vez han sido instruidos por la filosofía en la verdadera naturaleza de la sociedad y del alma humana, y en los fines racionales de la acción. El grado superior está constituido por la

virtud del filósofo genuino, en quien la obediencia a las leyes del buen vivir está apoyada sobre su perspectiva personal del «bien».

El nivel inferior de excelencia es exigido por Platón a todos los ciudadanos de la comunidad ideal, que se inculca en ellos mediante una educación moral que se inicia en los primeros años juveniles y que está orientada a la formación del carácter mediante la disciplina de las pasiones y las emociones. El nivel superior es alcanzado sólo por unos pocos elegidos como resultado final de una educación intelectual que comienza superponiéndose a un dominio preliminar de la naturaleza irracional, y avanza luego ordenadamente a través de la esfera total de la ciencia hasta culminar en la «dialéctica», que descubre finalmente el verdadero carácter del «bien». Así pues, el esquema de educación moral de Platón anticipa la distinción aristotélica entre «virtudes del carácter» (ἠθικαὶ ἀρεταί) y «excelencias del intelecto», y de manera más distante la seductora pero peligrosa concepción eclesiástica de la distinción entre las virtudes que son suficientes para la vida ordinaria de la humanidad, y las cualificaciones superiores de los pocos seres elegidos que aspiran a la «perfección».

2.4. Las cuatro virtudes cardinales

En este esquema se ha conservado el esencial espíritu del legado socrático a costa del sacrificio de su expresión. La virtud ha dejado de ser una mera unidad, pues cada factor del alma tiene ahora su propia «excelencia» específica, dado que cada uno de ellos tiene que cumplir su propia función característica. Pero la intuición sigue conservando su primacía en la vida práctica, puesto que son la penetración intelectual del filósofo en la verdadera naturaleza del hombre y el fin real de la vida los que prescriben las líneas que han de seguir en su desarrollo las «partes» subordinadas del alma. La consecuencia de todo esto es que, con Platón, los tipos sobresalientes de virtud, el cuadrilátero de las conocidas virtudes «cardinales», forman una pluralidad de excelencias en correspondencia con la pluralidad de funciones del alma, mas una pluralidad que se torna en un sistema armónico por la presencia en él de un único principio rector.

Platón asume que las formas sobresalientes de virtud están aproximadamente representadas por los nombres de justicia, sabiduría, fortaleza (literalmente virilidad, ἀνδρεία), y *sophrosyne*. Este último término intraducible ha sido diversamente presentado

como «templanza», «continencia», «control-de-sí», equivalencias que son objetables por la implicación de forzada auto-limitación que todas ellas llevan consigo. Etimológicamente, la versión más acertada sería quizá la de «salud mental». Los usos de la palabra en la literatura griega indican que la cualidad representada por ella entre los contemporáneos de Platón era la de elegancia, belleza, sentido de la forma, y proporción, que es lo opuesto de ὕβρις, «insolencia», «ausencia de buen gusto moral», y que es inculcado por el tradicional precepto de Delfos: «Nada en demasía». De hecho, el modo más aceptable de entender el término *sophrosyne* es, a mi entender, concebirlo como la contrapartida íntima y ética del temperamento y las maneras que nosotros conocemos en sus manifestaciones externas como «buenas formas».

Tres de estas virtudes son identificadas por Platón con las excelencias características de las tres «partes» o funciones del alma. La sabiduría es específicamente la apropiada descarga de función en la «parte con la que razonamos»; la fortaleza es la correcta y perfecta condición de un «espíritu» que ha sido entrenado para sentir temor o vergüenza ante las cosas que un hombre debería temer o sentirse avergonzado de ellas, pero no de otras; la *sophrosyne* es una ordenada y disciplinada condición de los apetitos.

Para que la virtud sea completa, tiene que darse una perfecta armonía en la ejecución de su función por cada una de las diversas «partes» del alma. El hombre realiza bien su oficio en el mundo —que es el de vivir—, sólo cuando existe la debida y adecuada subordinación entre los diferentes elementos de su carácter: cuando la sabiduría prescribe el fin y el gobierno de la vida; cuando las emociones propias de una indignación justa, la caballerosidad, el honor, o la lealtad, son puestas al servicio de la sabiduría y su ley, y cuando los apetitos han quedado reducidos por el hábito a la condición de una obediencia voluntaria. La justicia, entonces, la virtud que el lenguaje común reconoce como algo que engloba a todo el resto cuando hablamos de un hombre «justo» como equivalente a un «hombre virtuoso», debe consistir precisamente en el mantenimiento de esta armonía y de la debida subordinación entre las diversas funciones del alma. Un hombre será «justo» cuando cada «parte» del alma «realice su propia tarea» y no usurpe funciones que pertenecen a otra «parte», es decir, cuando el desarrollo de cada «parte» sea controlado por el mantenimiento de la adecuada subordinación de lo más bajo a lo más alto. De este modo expone Platón en la *República* los principios fundamentales de esa

concepción de la vida moral que, de manera más bien injusta, hemos conectado luego en el lenguaje común con el nombre de su discípulo Aristóteles.

3. La política de Platón

3.1. El Estado y la justicia: la «República»

Lo mismo puede decirse tanto del Estado, o comunidad de ciudadanos, como de la más humilde «política» interna del hombre. Porque el Estado es simplemente el hombre individual escrito en macro-caracteres. A la distinción entre las «partes» del alma corresponden las distinciones entre las tres clases en las que una comunidad se divide de manera natural: los estadistas o gobernantes, los soldados, y los artesanos y comerciantes. La primera de estas clases sirve a la comunidad por su sabiduría, la segunda por su valor y probada fortaleza, la tercera por aportar las provisiones para la satisfacción de las necesidades corporales. Y el Estado es una sociedad bien ordenada y gobernada con justicia cuando sus instituciones y leyes han sido diseñadas por la sabiduría de los estadistas, lealmente defendidas de sus enemigos externos y de la sedición interna por el valor de los soldados, e igualmente aceptadas y obedecidas por la población de los artesanos y agricultores.

Tanto en la comunidad como en el individuo, la justicia significa que cada órgano ha de «cumplir con su propia obligación»; ha de haber una adecuada subdivisión de funciones, contentándose cada clase social con realizar eficazmente su propia parte especial en el mantenimiento de la existencia de la comunidad, sin que ninguna de ellas usurpe y realice las funciones de una parte para las que no está capacitada. La idea de deber público, que a veces expresamos diciendo que los individuos y las clases deben considerar sus poderes y posesiones como algo confiado a ellos por la comunidad, no ha recibido nunca una mejor exposición que la formulada en el sistema social defendido como ideal en la *República* de Platón.

La *República* comienza como una investigación sobre un tema que nosotros llamaríamos ahora ético mas que político: la cuestión *¿Qué es justicia?* Mas para Platón, como también para el pensamiento griego en general, no hay distinción real entre las esferas de la ética y la política.

Si deseamos averiguar lo que es la justicia, y cuál es su conexión con el admitido fin de la acción humana —la felicidad, o el «vivir bien»—, no debemos contentarnos con estudiar la justicia y sus efectos tal como se revelan a pequeña escala en la vida de un simple individuo, que es muy posible que no se encuentre bien encajado en la organización general de su lugar y su época; lo que habría que hacer más bien sería preguntarnos a nosotros mismos cómo sería la vida humana en una sociedad en la cual las instituciones, las costumbres y las tradiciones educativas estuvieran todas expresamente organizadas con vistas a la completa encarnación en esa sociedad del principio de justicia, todo lo cual contribuiría a hacer la calidad de vida de una tal comunidad infinitamente más satisfactoria que ninguna de las que ya nos son conocidas a través de la experiencia y la historia. Así pues, para vindicar la tesis de que, con independencia de cualquier otra consideración ulterior, la justicia es en sí misma indudablemente mejor que la injusticia, y que la vida del hombre justo es una vida más feliz que la del injusto, por triunfador o afortunado que éste pueda ser, el Sócrates platónico se ve empujado a considerar las características del Estado ideal.

3.2. La organización del Estado

Como es usual en Platón, el punto de partida para lo que va a ser una gran construcción ideal hay que buscarlo en lo que a primera vista se aparece como un simple y prosaico hecho de experiencia. El primer requisito de una comunidad bien organizada se encuentra en el principio económico de la división del trabajo. La utilidad exige que cada uno ejerza su propia y especial profesión, y que esta habilidad no sea malgastada obligando al individuo a hacer indiferentemente una variedad de cosas en lugar de la única que realmente hace bien. En esta máxima económica, «un hombre, un oficio», descubrimos posteriormente que están encerrados también el principio fundamental de la conducta moral y la base de una filosofía de la educación.

El primer signo de la importancia general de este principio se revela en su aplicación al problema de la defensa nacional. La guerra es una característica inevitable del crecimiento nacional, y para la buena gestión de una guerra no basta con apoyarse, como los griegos del siglo quinto hicieron en todas partes, salvo en Esparta, en el valor espontáneo del ciudadano ordinario. Hay que con-

tar con un ejército formado por ciudadanos que sean también soldados profesionales que han sido entrenados mental, moral y físicamente con vistas a la eficacia militar. Así pues, Platón comienza su organización social distinguiendo dos clases de estamentos en la sociedad: el artesano ordinario, y el defensor o «guardián» entrenado en la seguridad nacional. En un estadio posterior, la correspondencia entre las «partes» del alma y las clases de la comunidad queda completada con una nueva selección de entre los «guardianes» de un pequeño grupo de personas especialmente capacitadas destinadas a formar la clase de los estadistas. (Sería conveniente llamar la atención sobre una marcada innovación que Platón introduce silenciosamente en la costumbre establecida: la implicación de la ausencia de una clase de esclavos en esta comunidad. Los oficios artesanales, al igual que la agricultura, la única actividad productiva generalmente reconocida en Grecia como digna de un hombre libre, estarían en manos de los ciudadanos no militares.)

La selección de los «guardianes» ha de empezar desde el nacimiento; desde el primer momento, los niños que muestran una superioridad en los requisitos característicos de un «guardián» son separados y sometidos a una sistemática educación que los prepare para sus deberes futuros, a la vez que se pone buen cuidado en prevenir la degeneración del esquema en un cerrado y rígido sistema de castas mediante inspecciones y pruebas frecuentes, el traspaso de los incapaces a la clase inferior y la promoción desde la clase más baja a una superior de los miembros más fuertes y capaces. De este modo habría en todos los órdenes del Estado una *carrière ouverte aux talents.* Las cualidades especialmente deseables del «guardián» serían la combinación de valor o fortaleza y docilidad, y el objetivo del sistema educacional sería el de preservar el equilibrio entre ellas mediante un entrenamiento que endureciese a sus receptores contra las solicitaciones del dolor y del placer, a la vez que se impartía entre ellos un espíritu de apertura y el cultivo del amor.

Lo que realmente deseaba Platón era combinar la fuerza y resistencia del carácter espartano con la flexibilidad e interés por las cosas de la mente de los atenienses, mientras trataba de erradicar a la vez la tendencia a la estrechez y la «grosería» intelectual de los espartanos y la real frivolidad e inestabilidad moral dominante entre los atenienses. Su Estado unificaría en un solo carácter ideal griego todo lo mejor de Esparta y de Atenas, o quizá fuera mejor hablar de la unión de un carácter Dórico y un intelecto

Jónico, justamente como algunos pensadores modernos han soñado en la unión en un tipo único de la fuerza moral «Hebrea» y del cultivo intelectual «Helénico».

Platón encuentra el material para la doble educación moral que él desea en la concepción helénica entonces habitual de la «gimnasia» y la «música» (esto es, el aprendizaje de los rudimentos de la literatura juntamente con el arte de cantar y acompañarse uno mismo con la lira), como las dos ramas de la educación de los caballeros. Pero también propone a su vez una reforma de estos dos departamentos. Contra la idea ordinaria de que la gimnasia proporciona la educación del cuerpo y la música la del espíritu, Platón insiste en que el objetivo último de ambas es la educación de la mente. El objetivo de la gimnasia es hacer soldados bravos y eficientes, no atletas especializados que puedan batir «marcas» o protagonizar festejos especiales pero inútiles para el servicio general de la comunidad. De aquí que el entrenamiento físico de sus «guardianes» deba estar absolutamente orientado a la producción de una completa eficacia militar de la mente y el cuerpo.

3.3. La prohibición del arte

En «música», sus reformas tienen más amplio alcance. En su dimensión literaria, la educación «musical» de los caballeros atenienses consistía primero y principalmente en la familiaridad con los poemas de Homero y Hesiodo, los grandes depositarios de la aceptada tradición religiosa, y con algunas de las composiciones de los poetas gnómicos y líricos que eran para los griegos fuentes de preceptos éticos generalmente venerados, tal como es para nosotros la «literatura de sabiduría» de la Biblia. Para estimar el nivel de la cultura literaria de un ateniense, debemos añadir además su familiaridad con las obras de los grandes dramaturgos nacionales. Mas Platón, al igual que muchos pensadores antes que él, se mostraba más disgustado que atraído por el tono moral de la literatura sagrada nacional, y en consecuencia propuso una drástica revisión de esta materia.

No podemos esperar un alto nivel de conducta en una comunidad habituada a creer una serie de historias inmorales acerca de unos seres a los que honraba y adoraba. De acuerdo con ello, Platón estableció dos cánones a observar en todas las fábulas narradas a la juventud sobre los dioses o los héroes. Por su condición

divina, era imposible que Dios pudiera ser el autor del mal; Dios tampoco podía mentir. Sobre la base de estos dos principios, la mayor parte de la mitología poética quedaba condenada de un plumazo. Por otra parte, los grandes héroes del pasado no debían ser nunca representados como cediendo a pasiones indecorosas o a interesados cálculos mercenarios, ni tampoco debería pintarse el mundo con los horribles colores de los populares cuentos de fantasmas, a menos que quisiéramos educar a nuestros pupilos en la cobardía y en el temor a la muerte.

Pero si la poesía épica queda así tan drásticamente revisada, el drama recibe peor trato aún. De hecho, Platón prohibía conjuntamente la tragedia y la comedia. Esta sentencia estaba basada en parte en su convicción de que un espectador impresionable tiende a asimilar su propio carácter al del personaje que lo está entreteniendo, por lo cual una buena parte del drama que se estaba representando tenía que ser rechazada por ser una imitación de cosas y personas que eran meramente vulgares. Pero también en parte, porque la profunda convicción que tiene Platón de que el hombre es capaz de representar eficazmente sólo un papel en el escenario de la vida —lo cual lo consigue sólo cuando su vida ha estado dedicada al aprendizaje de ese menester—, le hace temer que la afición al drama produzca el efecto de hacer de sus ciudadanos unos seres «versátiles». Platón no buscaba en modo alguno unos ciudadanos brillantemente superficiales, dispuestos a adoptar unas posturas y a hacerse eco de ideas o fingir emociones que no pertenecían a su propia naturaleza. Le horrorizaba el «espíritu bohemio» y el «temperamento artístico». Por razones similares, excluía de la educación, por su tendencia a excitar formas indeseables de sentimiento, todos los actuales «modos» o «escalas» de música, excepto las formas Dorias y Frigias.

El ataque al arte aparece renovado con más dureza aún en el libro último de la *República*, donde Platón va tan lejos como para exigir incluso la supresión de la poesía. Se llega incluso a decir aquí que el poeta es una mera caricatura; que copia la experiencia diaria vulgar, que a su vez no es más que un mero remedo imperfecto de los verdaderos «tipos» o «Ideas» de las cosas, y que ni siquiera es capaz de copiar esa experiencia sin distorsionarla. (La idea que subyace a todo esto es que por burdas e imperfectas que sean nuestras nociones comunes sobre la vida y el carácter de los hombres, y de nuestras actuales ideas sobre la conducta, la «literatura» es una exageración e incluso una perversión de éstas.) El lenguaje de Platón muestra que su juicio está claramente inspira-

do por su hostilidad hacia las tendencias «realistas» en las letras y en las artes de su tiempo, y pretender que sus censuras estaban dirigidas solamente contra el arte realista de mala calidad es sencillamente una ocultación de la verdad. Lo que Platón pretendía, en contra de sus propias inclinaciones, era prohibir la literatura imaginativa y el arte como tal. No hay ejemplo más patético de ironía en la historia de la humanidad, que este espectáculo del mayor genio literario de Grecia proponiendo, en su celo por la verdad y la claridad de visión, sacrificar todo lo que ha hecho de Grecia el tesoro más preciado del mundo.

La primera formación así planeada por Platón para sus estadistas y soldados era una educación retrógrada más propia de la edad de una humanidad incipiente. Convendría observar que aquella educación era una disciplina para configurar el carácter y el gusto; la educación estrictamente intelectual vendría a superponerse en un estadio posterior y estaba reservada en su mayor parte a la clase más selecta de todas: los pocos individuos excepcionales que en la clase de tropa eran considerados competentes para servir a la comunidad como gobernantes.

3.4. Los tres rasgos paradójicos de la política de Platón

Antes de entrar en la explicación sobre el estamento de los hombres de estado, Platón expone y defiende tres rasgos paradójicos que habrían de definir la organización del proyectado estado:

3.4.1. *La propuesta comunista*

1. En la «clase de los guardianes» no habría propiedad privada ni tampoco familia privada. Los «guardianes» recibirían de la comunidad un generoso aporte que subviniese con largueza a sus necesidades, pero tenían terminantemente prohibido acumular posesiones privadas de ningún tipo. Tampoco poseerían viviendas propias, sino que vivirían siempre en una especie de cuarteles. El objetivo de esta ordenanza era simplemente el de prevenir la aparición entre los «guardianes» del menor tipo de intereses privados que pudieran entrar en colisión con su entera dedicación al bienestar público. Podemos conjeturar que esta medida le fue sugerida en parte a Platón por el hecho dolorosamente familiar de que los espartanos, el pueblo con más conciencia pública de Grecia, se

mostraron con mucha frecuencia vergonzosamente venales cuando se encontraban en posiciones que les daban la oportunidad de amasar una fortuna particular a base de los bienes custodiados por ellos.

Un objetivo similar era el que perseguía el atrevido intento de abolir la familia privada. Para Platón, una familia privada era una tentación constante a la deslealtad por parte de los servidores públicos hacia los intereses de los ciudadanos. Como más tarde dijo R.L. Netteship, las objeciones de Platón a la familia son explicadas por asociaciones con palabras tales como la de «nepotismo». A esto podríamos añadir que es esta misma actitud la que expresa el actual epigrama de que *un père de famille est capable de tout.* Por otra parte, revelando una admirable confianza en la ciencia, Platón piensa que es posible, mediante una rigurosa previsión científica, controlar la propagación de la especie humana para producir los mejores vástagos posibles. De aquí que la procreación de hijos fuese considerada por los guardianes como un servicio público, no como un privilegio privado. Los matrimonios tendrían lugar cuando lo juzgara conveniente la sagacidad de los estadistas encargados de tal menester, quienes elegían también las parejas que a su juicio eran las más aptas.

Platón sostiene vigorosamente que al eliminar de este modo todo elemento de capricho individual derivado de la unión de sexos, no está destruyendo sino incrementando la santidad del matrimonio al convertirlo en un acto de servicio público. En este mismo espíritu prohíbe totalmente el sistema de «educación privada» o familiar. Entre sus «guardianes», ningún padre conocerá a sus propios hijos. Todos los niños serán reunidos desde el momento de su nacimiento, y se considerarán entre sí como una gran familia cuyos padres serán los miembros de la generación anterior. De este modo, piensa Platón, al suprimir el egoísmo de la familia, tendrá mayor libertad para promover el interés cordial por el bienestar público que él pretende. El Estado será así verdaderamente «uno», puesto que todo individuo llamará «mío» precisamente aquello que cualquier otro ciudadano llama también «mío».

Estas propuestas comunistas fueron ya objeto de un severo criticismo por parte del «sentido común» de Aristóteles, y la mayoría de los estudiosos de Platón se han hecho eco de las objeciones aristotélicas. Mas tal vez nosotros nos hayamos mostrado parciales e injustos en nuestro juicio sobre esta actitud de Platón, si consideramos la gran diferencia existente entre las condiciones actuales de

la vida familiar y las que Platón tenía en mente. En nuestra época, es natural pensar que, cuando está bien administrada, la familia es más una valiosa escuela preparatoria para el fomento del espíritu público que un semillero de egoísmo; esto está corroborado además por el hecho, mostrado por la experiencia, de que incluso los efectos morales de la educación en un hogar insatisfactorio son mejores que los producidos por una caritativa «institución» de recogida de niños. Pero habría que recordar que la base de la familia cristiana moderna está en la existencia de una clase muy numerosa de mujeres libres y cultivadas. En la Atenas de Platón, las mujeres se casaban muy jóvenes, no recibían prácticamente al parecer ningún tipo de educación, y estaban absolutamente excluidas de todos los incentivos que pudiera ofrecer la vida más allá de la puerta por la que salía su marido. El tipo de mujeres que este estado de cosas producía, y hasta qué punto podían estar preparadas éstas para encargarse de la formación del carácter de su hijo en los primeros y más impresionables años de su vida, podemos extraerlo del retrato de las mujeres atenienses que pinta Aristófanes, su pretendido defensor. Dada la organización de aquella sociedad, Platón no estaba probablemente muy equivocado en su estimación de los efectos morales de la vida familiar, y sus propuestas tienen al menos el mérito de ser un serio intento de reconocer y remediar uno de los más graves errores del orden social entonces existente.

3.4.2. *La emancipación de la mujer*

2. Platón apunta a la verdadera raíz del mal con una segunda propuesta al demandar lo que nosotros llamamos ahora una completa emancipación de la mujer. En la clase de los «guardianes», las mujeres recibirían el mismo tratamiento corporal y mental que los hombres, y serían indistintamente empleadas al igual que los hombres en todas las funciones propias de una clase dirigente, sin exceptuar la del servicio militar activo. No existiría de hecho la más leve discriminación sexual para ninguna forma de servicio público. El objetivo de Platón con esta propuesta de ignorar el sexo como hecho fundamental de la naturaleza humana, no es en modo alguno el de muchos actuales campeones «feministas»: la ampliación de los «derechos» de la mujer, o la gratificación de sus ambiciones. Es la esfera de deberes y cargas lo que Platón se muestra ansioso por ampliar; en su opinión, mientras las mujeres siguieran siendo excluidas de la vida activa ciudadana, la

sociedad se estaría privando voluntariamente de los servicios que debería recibir de la mitad femenina de sus miembros, y eran estos servicios lo que Platón proponía recuperar.

Puede parecernos extraño que Platón no asignase a las mujeres alguna esfera específica de servicio social, y que prefiriese en su lugar el paradójico plan de introducirlas como rivales del hombre en todas las esferas, incluso en la de la guerra. En esta cuestión, Platón se condujo al parecer equivocadamente por la indebida importancia que le dio a la analogía con los animales inferiores, en los cuales, como él mismo observa, la diferencia entre los sexos es sólo de fuerza y de tamaño, y no hay en ellos otra diferenciación de funciones fuera de las directamente conectadas con la reproducción. Al asumir que esto mismo sería válido para la especie humana, es probable que Platón infravalorara seriamente la influencia del sexo en el desarrollo psíquico del ser humano en general, de la misma manera que, en su propuesta de suprimir al amor romántico personal entre el hombre y la mujer, infravalora la importancia de la emoción sexual como factor determinante en la vida del individuo. Esta infravaloración del sexo como fuerza espiritual es, sin embargo, un error que Platón comparte no sólo con toda la filosofía griega, sino también con los moralistas del Antiguo y del Nuevo Testamento, y es más excusable en él, puesto que en la vida que él mismo conoció por experiencia, el amor romántico apenas si existía salvo en la forma de una apasionada amistad entre jóvenes. El sencillo Jenofonte es el único «hombre socrático» que muestra en sus escritos alguna apreciación por el amor entre el hombre y la mujer tal como nosotros lo entendemos hoy.

Igualmente debemos observar que, debido al carácter comunista de la sociedad de Platón, las objeciones económicas que pudieran plantearse en nuestro tiempo contra la presencia de mujeres como rivales de los hombres, por ejemplo, en las tareas de un Departamento Gubernamental, no tenían necesidad de ser consideradas por él; por su parte, la inevitable exclusión de las mujeres de muchas carreras a causa de las restricciones físicas conectadas con el embarazo y la crianza de los hijos, quedaría subsanada en gran medida en su esquema por la abolición del hogar privado y la transferencia de los deberes de la maternidad a los encargados de las instituciones infantiles del Estado.

Puede decirse que la comunidad ideal de Platón hasta aquí descrita, con todos sus elementos comunitarios, está construida sobre líneas conocidas ya por los actuales estudiosos de la ciudad-

estado griega. La educación común de los sexos, al menos en sus dimensiones corporales, y el control de la elección individual en relación con las necesidades de la comunidad en asuntos de matrimonio y procreación, era ya en parte realizado por la disciplina en Esparta. Igualmente pudo Platón haber derivado también de la práctica espartana el ideal de vida acuartelada que contempla para sus «guardianes».

Otras ideas adoptadas por Platón estaban ya «en el aire» como consecuencia, o bien de las especiales necesidades sociales de la Atenas del siglo cuarto, o bien de las especulaciones de los «sofistas». La sustitución del ciudadano *amateur* por el soldado profesional entrenado ha sido reseñada como una característica de la historia militar griega del período subsiguiente al fin de la guerra del Peloponeso. La abolición de la esclavitud, silenciosamente presupuesta por Platón, había sido ya vigorosamente defendida por más de un «sofista» conocido sobre bases que el conservador Aristóteles se ve obligado a considerar muy seriamente; está perfectamente probado no sólo por las tragedias de Eurípides, sino también por las parodias de Aristófanes, que los ideales de un comunismo total, de amor libre, y de emancipación de las mujeres, eran ya perfectamente conocidos por los atenienses a finales del siglo quinto y principios del cuarto.

De hecho, podría decirse que el objetivo de Platón al introducir en su esquema social tan gran proporción del «programa radical» entonces corriente, fue el de rescatar las nuevas ideas del ámbito del individualismo ético del cual habían surgido y emplearlas como instrumentos para intensificar y ennoblecer las viejas concepciones del deber para con la «ciudad» como la suprema ley de vida que había sido el fundamento de la moralidad de la Grecia histórica.

3.4.3. *El rey filósofo*

3. La tercera propuesta fundamental de Platón, que él mismo reconoce como la mayor de las paradojas, nos lleva definitivamente más allá de los límites del habitual pensamiento político griego, y equivale a una triunfante reaserción, en forma transfigurada, de la concepción socrática del conocimiento científico como el verdadero fundamento de la corrección moral y política. Sócrates había recomendado encarecidamente a la democracia ateniense, mediante las conocidas apelaciones a la experiencia que nos ha

transmitido Jenofonte, el principio de que ningún hombre es capaz de gestionar en la práctica los asuntos que él no entiende; y había exigido efectivamente que el gobierno fuera ejercido por expertos en la administración del Estado.

Esta idea de Sócrates, conservada en la mente de Platón, reaparece en la demanda de que el Estado sea gobernado por los «filósofos». La sociedad no estará bien organizada hasta que los reyes se tornen filósofos o los filósofos reyes. Dicho en otras palabras, el intelecto más refinado y la ciencia más profunda han de encontrar su empleo más adecuado en la dirección de la vida pública. La gran maldición de su propio tiempo se encuentra, según Platón, en el divorcio existente entre la ciencia y la jefatura del estado, un divorcio que no ofende menos a la ciencia que al gobierno. Y de acuerdo con esta idea propone que se efectúe una segunda selección entre las filas de la clase de los «guardianes» al final del ciclo de la primera educación, y al filo de la madurez.

Los escasos seleccionados que van a ser los futuros gobernantes de la comunidad, serán aquellos que se hayan distinguido tanto por su especial capacidad intelectual como por su peculiar nobleza moral. A partir del momento de su selección, recibirán una educación completa en todas las ramas existentes de la ciencia exacta, pasando de la Aritmética, y a través de la Geometría plana y sólida, hasta la Astronomía teórica y la Armonía, con la atención especialmente dirigida al reconocimiento de los principios fundamentales y a la interconexión lógica de la que depende la unidad de las diferentes «ciencias». A esta educación asigna Platón diez años de la vida, desde los veinte hasta los treinta. Todo lo que se haya aprendido en estos diez años no será, sin embargo, más que un mero «preludio al esfuerzo» que habrá de hacer a continuación. De los treinta a los treinta y cinco, el futuro estadista se ocupará del supremo estudio de la Dialéctica misma, cuyo dominio le dará finalmente la preparación suficiente para la suprema visión del «Bien».

En este punto, su progreso especulativo será suspendido y el filósofo se verá forzado, como escribe Platón en una de sus más famosas apologías, a descender nuevamente a la «caverna» de error y confusión de la cual la ciencia lo ha ido gradualmente liberando, para revelar los resultados de su ilustración a los que aún continúan encadenados y en la oscuridad. En otras palabras: una vez llegado al período de la madurez intelectual, el amante de la sabiduría tendrá que alejarse de sus estudios y tomar sobre sí la dura tarea de gobernar. Sólo a los cincuenta, después de quince años de servicio público activo, le será permitido retirarse y

emplear el resto de sus días en la contemplación puramente especulativa del «Bien» y de sus vástagos: el sistema de las normas y conceptos ideales de la ciencia.

Es en esta insistencia sobre la conjunción de la más alta especulación con la administración de los asuntos prácticos del Estado, donde Platón se muestra más llamativamente alejado de la postura de su gran discípulo Aristóteles. En la comunidad ideal de Platón no había lugar alguno para ningún tipo de grupo separado de meros pensadores abstractos dedicados exclusivamente a la vida «teórica». No hay en él nada del espíritu de intelectual desprecio por los asuntos prácticos que llevó a Aristóteles hasta el punto de negar a Dios la más mínima «actividad práctica», y a desterrar esta actividad de la vida del hombre idealmente «cuasi-divino».

Podría afirmarse casi con seguridad que Platón habría disentido absolutamente de la opinión de Aristóteles, y, al parecer, también de la de Hegel, para quien el mero estudioso de la metafísica es el tipo más excelente de ser humano, pues se muestra bastante explícito sobre la opinión que le merece el filósofo que conocemos en la experiencia diaria, que según él está tan lejos de ser lo que un filósofo podría y debería ser, como el árbitro concreto de la política actual lo está de ser el verdadero e ideal gobernante *secundum artem.* Cometemos con Platón la más grave de las injusticias si olvidamos que la *República* no es una mera colección de discusiones teóricas sobre el gobierno, ni un simple ejercicio de creación de una imposible Utopía, sino un serio proyecto de reforma práctica, diseñado por un patriota ateniense y grabado a fuego, como en Shelley, por una «pasión por reformar el mundo».

La concepción platónica de una comunidad gobernada por hombres con un gran conocimiento filosófico de la naturaleza humana, y despojados, por su posición en el sistema social, de todo lazo privado que pudiera desviarlos hacia intereses personales distintos del único de realizar bien su trabajo en favor de la sociedad, ha sido comparada con la constitución teórica de la Iglesia Católica. Los gobernantes platónicos se habrían visto libres, sin embargo, de la mayoría de las tentaciones que tan fatales han resultado ser para los eclesiásticos, en parte por el franco reconocimiento de la ciencia como la piedra angular de su organización; en parte también por la estipulación de que todo «guardián» debe engendrar normalmente niños para el Estado —una regulación que haría prácticamente imposibles el desarrollo de «otras líneas mundanas» y la concepción eclesiástica de la vida «espiritual»—; y en parte también por la prohibición de poseer propiedad priva-

da, que excluiría la formación de un orden clerical con intereses materiales propios opuestos a los del Estado «laico».

Platón completa su retrato del Estado ideal, donde la vida está absolutamente dirigida por la devoción a un ideal ilustrado del bien público y del tipo de hombre en el que este principio encuentra su más perfecta expresión, el filósofo, ofreciendo el esquema de una serie de comunidades inferiores con sus correspondientes caracteres individuales que muestran los diversos grados de divergencia del ideal.

Estos grupos son ordenados siguiendo la serie de sucesivas degeneraciones del tipo ideal, causadas todas ellas por el creciente alejamiento del principio de la subordinación de los elementos más bajos a los más altos, tanto en la comunidad como en el alma del individuo. En cada nuevo estadio de esta escala descendente, una clase del estado o un elemento del alma cada vez más despreciable usurpan la posición predominante, hasta que la serie termina con el dominio del estado y del alma por sus peores elementos y la consiguiente subversión de toda política real y de toda vida moral.

3.5. Teoría de la decadencia política

3.5.1. *Aristocracia*

En la cima de la escala se encuentra la comunidad ideal anteriormente descrita, que indiferentemente puede ser llamada «aristocracia» o «gobierno de los mejores», o, en el caso de que en toda la sociedad haya sólo un hombre preeminente, una «monarquía». Similarmente, el tipo ideal de hombre que es producto de esta sociedad y le da su peculiar tono, puede ser llamado no sólo «filósofo» sino también, como hemos visto, «rey» o «persona regia». (Cabría comparar y contrastar con esto la favorita concepción que mantiene Carlyle del rey por la gracia de Dios como el «hombre investido de poder».)

3.5.2. *Timocracia*

Sin embargo, aunque este ideal pudiera ser realizado en el mundo físico, no podría serlo permanentemente, pues hay un elemento de imperfección en lo real que ha de conducir inevitablemente a la degeneración. La causa particular del declive en el carácter nacional y en el individual hay que buscarla según Platón en la ignorancia de

la ley de la herencia. Más pronto o más tarde, nuestros «guardianes», que en último término son falibles, engendrarán niños fuera de temporada, y con la llegada al poder de esta generación inferior empezará el derrumbe de la sociedad. El primer síntoma de debilitamiento es el descuido en la educación. Primeramente, el cultivo de la mente quedará relegado en favor del cultivo del cuerpo. La fuerza física, el valor militar y la destreza, atraerán la preferencia sobre la sabiduría. Nuestro Estado será gobernado por soldados y organizado para la guerra más que para la paz. Seguirán sobreviviendo restos de lealtad a las leyes y a las instituciones de una edad mejor, pero no serán realmente escuchados, y el deseo de acumular riquezas personales se extenderá entre los «guardianes», que, sin embargo, por respeto a las viejas tradiciones, saciarán al principio su creciente avaricia de manera callada y a hurtadillas. El espíritu que gobierne un tal Estado será el de la ambición personal y el afán de distinción, lo cual le brinda a Platón los fundamentos para considerar que tal Estado es realmente una «timocracia».

Los detalles de la descripción muestran que el modelo que Platón tiene en mente de tal tipo de sociedad de segundo orden de excelencia es la Esparta de su tiempo. Este Estado «timocrático» tiene también su producto característico, el «hombre timocrático»: un hombre que ha relegado a un segundo plano el espíritu noble y caballeresco para entregarse a su pasión dominante y que, aunque obediente aún a la ley y a los magistrados, está devorado por el deseo de distinciones personales a las que proclama tener derecho sobre la base de sus méritos como soldado y como atleta. En la edad madura, alentado por el apetito nacido de la estimación racional de una diversidad de bienes, se irá aficionando a incrementar sin descanso toda suerte de caudales privados. Un carácter de este tipo surge a menudo en el ambicioso hijo de un padre excelente que, viviendo bajo una constitución imperfecta, ha evitado buscar distinciones públicas, y de este modo ha quedado relegado por los atolondrados como una criatura pobre de espíritu.

3.5.3. *Oligarquía*

Otro tipo de declive está representado por la oligarquía. En una oligarquía, es decir, una organización social que está basada en las cualificaciones de la propiedad, la riqueza es tenida por el principal bien, y la pobreza como una situación que descalifica a un hombre para la vida pública. El valor de un hombre es medido

por sus propiedades, y por ello hay siempre dos partidos en el Estado —el de los ricos y el de los pobres, el de los que «tienen» y el de los que «no tienen»—. En la oligarquía encontramos lo que no existía en la «timocracia»: una clase de personas que se han visto obligadas a enajenar su propiedad y se han tornado pobres, y la correspondiente clase de los «ricos» (millonarios, como ahora los llamaríamos) que se han adueñado de esas riquezas enajenadas. Mas las dos clases, afirma Platón, se asemejan espiritualmente en el hecho de no prestar ningún servicio público real en compensación de su posición en el Estado, en ser unos zánganos en la colmena nacional. La posibilidad de este resultado estaba ya contenida en el ansia de riquezas presente ya, aunque disimulada, en la «timocracia»; sólo se necesitaba la ley que permitiera la completa enajenación de patrimonios para convertir en realidad aquella posibilidad. Si nos preguntamos qué comunidades tenía Platón en mente en su descripción, lo más natural es suponer que estaba pensando en grandes ciudades comerciales como Corinto, la Venecia de la antigua Hélade. El «hombre oligárquico», común en cualquier sociedad, pero predominantemente en las comunidades como la que ha sido descrita, es el individuo en el que el control de la mente predomina sobre los bajos deseos, aunque estos deseos queden gratificados de una manera fría y calculadora. Es el individuo que pone su mayor bien en obtener todas las cosas que el dinero puede comprar y en el dinero que puede comprarlas. La máxima que lo guía es la de sacar beneficio de cualquier cosa, y la de trabajar duramente y negarse a sí mismo la satisfacción de sus apetitos con tal de asegurarse la obtención del beneficio. Desprecia naturalmente la educación, pero la valora en general como la «mejor política», aunque su opinión real sobre ella queda manifiesta tan pronto se le presenta la ocasión de obtener impunemente un beneficio deshonesto, por ejemplo, la creación de un monopolio fraudulento. Este tipo de ciudadanos podría ser contemplado como la primera generación de una familia millonaria norteamericana. Según Platón, este tipo de carácter es muy común entre los hijos de los «timócratas» ambiciosos cuyos esquemas han fracasado dejando a sus autores en la pobreza y la oscuridad.

3.5.4. *Democracia*

Un paso más en el sentido de alejarse del ideal del «gobierno de los mejores», está representado por la democracia de la cual la

propia Atenas de Platón ofrece el tipo espiritual. Los juicios de Platón sobre la democracia y sus obras, aunque máximamente iluminadores son siempre amargos en sumo grado. Platón no pudo nunca olvidar que no había sido un «tirano» ni una «oligarquía», sino una restaurada y triunfante democracia, la que cortó la vida de Sócrates, y tal vez su parentesco con Critias y Cármides sesgó su juicio más de lo que él mismo suponía. En cualquier caso, Platón habla siempre de democracia (que, como debemos recordar, para los oídos griegos era sinónimo de «gobierno de los pobres, o de la clase que carece de propiedades») de manera muy parecida al modo en que el Dr. Johnson solía hablar de Whiggery, o Burke, en sus días malos, del Jacobinismo. La democracia es la «negación de todo principio», la constitución bajo la cual no se requiere del gobernante ningún tipo de cualificación, ninguna sabiduría, ni habilidad, ni siquiera una «apuesta por su país», pero bajo la cual todos los hombres son libres e iguales, y donde toda persona es tan capaz como cualquier otra de hacerse cargo de una función pública. La descripción epigramática de Nietzsche de la moderna democracia, «un rebaño y ningún pastor», reproduce exactamente el veredicto de Platón sobre la democracia del mundo antiguo. La democracia, dice Platón no es tanto una constitución como un emporio de constituciones, con la presencia de una pincelada de todas ellas. Todo verdadero demócrata está autorizado a hacer prácticamente todo lo que le apetezca; si quiere, puede obedecer las leyes; si prefiere más bien transgredirlas, es libre de hacerlo. No tiene ninguna obligación legal o moral de servir al interés público, pero lo puede hacer si le gusta. Es concebible que ofenda a la ley y sea condenado a muerte o al destierro, mas como en una comunidad tan libre e independiente no existe ni una sola institución para aplicar las leyes, el condenado puede seguir paseándose por las calles ante los oficiales de la justicia tan seguro como si fuera un «espíritu» invisible. En una palabra: el primer principio de la democracia es que no haya *ninguna* selección de los más «aptos» para gobernar, pues todos los hombres son igualmente aptos por naturaleza, y ésta es la razón de que el signo externo de la antigua democracia fuera el recurso al azar para el nombramiento de cargos públicos.

La transición histórica desde la oligarquía de la riqueza a una democracia de este tipo, podría ser evitada, a juicio de Platón, si el Estado oligárquico fuera lo bastante inteligente como para controlar el crecimiento de la clase de los descontentos que «no tienen nada» aboliendo los remedios legales para romper los contra-

tos, obligando con ello a los financieros especulativos a embarcarse en negocios a su propia costa. No obstante, los gobernantes oligárquicos se cuidan mucho de no dar este paso, puesto que esto se opondría a su propia ambición de acumular riquezas a expensas de sus vecinos. En consecuencia, la clase de los desposeídos se torna cada día más numerosa, y no necesita más que una ligera ocasión externa para revelar su propia fuerza y sentarse en el sillón de sus señores tras haberlos depuesto.

El «hombre democrático», que a menudo encontramos en el hijo de un padre amante del dinero, que ha sido iniciado por sus compañeros en los placeres de la prodigalidad y el libertinaje y ha aprendido a rebelarse contra la parsimonia paterna, se asemeja al Estado democrático en que no tiene en su interior ningún principio fijo de subordinación de lo inferior a lo superior. No se molesta siquiera en realizar una selección entre diferentes impulsos a la acción; se da por satisfecho con cada capricho tal como éste surge y mientras dure. En un momento se muestra generoso o voluptuoso, en otro puede inclinarse por el atletismo y una vida agotadora. Puede incluso adoptar durante algún tiempo el papel de filósofo, pero sólo mientras dure el impulso y la novedad le divierta. Es, de hecho, la viva encarnación de esa frívola versatilidad que Platón temía de sus «guardianes», un consumado *poseur* para quien la vida es una larga y diversificada representación teatral.

Sin duda, aunque la descripción de Platón descubre muchas de las principales debilidades del carácter ateniense, hemos de recordar que lo que él escribe es una sátira, no una sobria historia. Tomar sus palabras como un relato imparcial de la vida ateniense sería como tomar las diatribas anti-jacobinas de Burke como un retrato fidedigno de la Francia bajo el Directorio, o las caricaturas de Berkeley en el *Alcifrón* como una verdadera descripción de las metas del Deísmo del siglo dieciocho.

3.5.5. *Tiranía*

Pero incluso más allá de este ínfimo nivel del caos social, sigue habiendo un estrato aún más bajo. Con la «tiranía», esto es, el gobierno arbitrario y sin trabas de un único déspota, pasamos de la mera ausencia de un principio de elección del más apto para gobernar, a una elección real del más inepto. La organización de una tiranía es una especie de parodia infernal de lo que es una verdadera «aristocracia», cuyo paralelo se encuentra en la creencia

medieval en que la organización del Infierno era una infernal parodia de la angélica jerarquía del Cielo.

En esta forma de organización, los peores y más peligrosos elementos de la comunidad oscilan entre confiar en la fuerza física de unas bandas elegidas de rufianes que se aproximan mucho a ellos en criminalidad, y masacrar, exiliar o someter a los mejores ciudadanos respetuosos de la ley. (Compárese el retrato que hace Shelley de la Anarquía entronizada en los palacios de Inglaterra como «Dios y el Rey y la Ley».)

Al trazar el camino por el cual pudo abrirse paso una tiranía a partir de una democracia, Platón se dejó guiar por una idea que frecuentemente ha sido expresada en tiempos posteriores: que una democracia completamente libre tiene una tendencia natural a generar un despotismo militar ingobernable. Los detalles de esta historia imaginaria fueron extraídos de recolecciones de la historia real griega, siendo ejemplos prominentes de ella en la mente de Platón la carrera de Pisístrato en Atenas y, tal vez, la del viejo Dionisio en Sicilia.

El «tirano» se presenta inicialmente, al igual que el César en Roma, como un perfecto demagogo, como defensor del proletariado contra la burguesía bien acomodada. Pero una vez que ha comenzado a derramar sangre inocente en su carrera como demagogo, su destino está sellado. Puede tanto destruirse a sí mismo, como convertirse en dueño y señor de las vidas y libertades de sus propios ciudadanos. Para ello comienza por recurrir a sus propios partidarios y formar con ellos su cuerpo de guardia personal (un ejemplo que está tomado claramente de la historia de Pisistrato), y luego declara la guerra abierta a la constitución. El resto de la historia es la narración de un constante deterioro moral.

Gradualmente, el tirano se ve impulsado a asesinar o a desterrar a los mejores de sus ciudadanos, a no escuchar las advertencias de los que quedan, a rodearse de mercenarios extranjeros y de esclavos emancipados, de los cuales se ve forzado a depender pero en los que no puede confiar. De aquí en adelante, su vida, aunque aparentemente un ejemplo de prosperidad y de poder ilimitado, es secretamente una vida dominada por la inseguridad, la sospecha y la miseria más absolutas. (Esta parte del retrato muestra signos de haber sido especialmente extraída de la historia real de Dionisio I, cuyos terrores y precauciones contra las traiciones incluso de su propia familia, han sido relatados en muchas historias escritas por autores posteriores.) Así pues, la experiencia confirma el veredicto de la filosofía de que la vida del tirano es realmente la más

miserable de todas. El «hombre tiránico» es, de manera similar, el individuo en el que la satisfacción «democrática» de todos los deseos a medida que éstos brotan, ha dado paso al completo dominio del alma por algún tipo de impulso básico sensual y criminal a cuya satisfacción es sacrificada la vida entera del hombre.

En un individuo de este tipo, al igual que en la ciudad tiránicamente gobernada, podemos ver nuevamente una instancia de la selección del menos apto, del elemento con el carácter más bajo y vil, para entregarle la dirección suprema de las conductas de sus gobernados. Podemos comprender el tipo de miseria que la vida del tirano supone si reflexionamos en que su vida es un calvario de continuo remordimiento y esclavitud. Todo lo que pueda haber de bueno en semejante hombre, debe rebelarse contra este discurrir de su vida, y los síntomas de esta rebelión son difíciles de suprimir. Por ello, en su momentos de calma, se verá acosado por los remordimientos, el malestar y el aguijón de una conciencia culpable. *Virtutem videt intabescitque relicta.* Y, puesto que el apetito criminal es más difícil de satisfacer cuanto más fuerte e insistente se torna, el tirano se encuentra continuamente zarandeado de un pecado a otro nuevo y más grave, a lo cual sigue a su vez, si su conciencia no está totalmente muerta, un terror y remordimiento aún más angustiosos. Este tipo de hombres se encuentra entre las «clases criminales» de todas las sociedades, aunque no se muestra en toda su maldad y peligrosidad hasta que las circunstancias externas lo conviertan en tirano y le dan la oportunidad de ejercitar plenamente su criminal voluntad. Conviene recordar que el Infierno escatológico de los mitos de Platón está reservado para tales «tiranos».

Pero, una vez más, debemos guardarnos sin duda de tomar este retrato idealizado por un relato histórico del carácter de los «tiranos» reales de la edad monárquica de Grecia. La aproximación más cercana que la historia real griega puede ofrecernos del «tirano» platónico, hay que buscarla más bien en la carrera de algunos de los déspotas que gobernaron en lejanos lugares semi-bárbaros en la propia época de Platón y en la inmediatamente anterior, como Arquelao de Macedonia o el semi-demente Alejandro de Ferae.

3.6. Reconsideración de la democracia en los últimos diálogos políticos de Platón

En uno de los últimos diálogos, el *Político*, retoma Platón el tema de la clasificación de las constituciones y presenta un esque-

ma en el que reconoce en las «democracias» existentes un valor más alto que el que les había otorgado en la *República.* Al igual que en la *República*, Platón sigue manteniendo aquí que la forma ideal de gobierno es la del sabio monarca filósofo, que es el único capaz de aportar un código formal de leyes escritas e inmutables porque su intuición intelectual lo hace competente para adecuar, con independencia de la prescripción, cualquier situación que la ocasión ofrezca para reforzar el bien público. En el extremo opuesto está el «tirano» que no conoce más ley que la de su propio capricho. Mas entre estos dos extremos hay dos tipos de organización política: el gobierno de unos pocos hombres selectos, y el gobierno de todos. Y cada una de estas formas puede existir con o sin leyes fijas, de manera que obtenemos cuatro tipos intermedios en total: aristocracia (en el sentido de gobierno de unos pocos de acuerdo con una fundamental «ley de la constitución»); democracia con tal ley; democracia sin ley, y oligarquía (gobierno arbitrario por unos pocos).

El juicio final de Platón es que, en ausencia del rey-filósofo, para cuya sabiduría viviente la ley es un sustituto imperfecto, la democracia es la forma inferior de gobierno cuando hay una ley fundamental fija, pero la mejor cuando no la hay.

De las provisiones de las *Leyes*, la última obra de Platón, no voy a hablar aquí, puesto que el reconocido objeto de éstas es meramente el de proporcionar un sistema que pudiera ser inmediatamente factible para el promedio de los asentamientos griegos. Por tanto su abandono de las demandas del comunismo de bienes, de la abolición de la familia privada, de la emancipación de las mujeres, y del gobierno de los filósofos, no debe ser tomado como una renuncia de Platón a sus ideales, sobre todo si se tiene en cuenta que en las *Leyes* mismas declara que el comunismo es idealmente el mejor modo, y que el esquema político general de la *República* ha sido ya reiterado en el *Timeo.*

CAPÍTULO 4

COSMOLOGÍA

1. COSMOLOGÍA Y COSMOGONÍA EN EL *TIMEO*: EL *DEMIURGO*

Voy a concluir este esbozo con un *résumé* especialmente breve de un par de principios fundamentales de la cosmología de Platón tal como aparecen en el *Timeo*. Como ya hemos visto, Platón sostiene que el hecho sensible real, tal como éste se nos presenta, no puede ser el objeto de una ciencia exacta; al ocuparnos del mundo físico tenemos que contentarnos con «opiniones probables». De acuerdo con esto, la cosmología del *Timeo* es formalmente anunciada como un ensayo ampliamente entremezclado con el mito, y no es siempre fácil decir dónde se abandona conscientemente el mito, y dónde empieza lo que Platón considera al menos como una explicación probable de un hecho no-mítico. Por ello no es sorprendente que incluso en la Academia misma conviviera una considerable variedad de opiniones sobre el pensamiento real de Platón acerca del mundo físico. Por mi parte, pienso que lo más acertado aquí es establecer lo que dice Platón, sin entrar demasiado en la disputa sobre lo que sus palabras pudieran querer decir.

Por su forma, el *Timeo* es no sólo una cosmología, sino también una cosmogonía. El diálogo no se limita a describir la estructura del universo físico, sino que se propone contar la historia de su formación. Según esta historia, el mundo sensible no es eterno, sino algo que «deviene», es decir, que está sujeto a un cambio incesante. El universo tuvo por tanto un comienzo y una causa. Esta causa aparece en el *Timeo* como una deidad personificada, el *Demiurgo* o constructor del mundo. La razón para esta construcción del mundo hay que buscarla en la bondad de su arquitecto; por ser él mismo un dios, deseaba comunicar su propia perfección a algo que estuviera fuera de él. Por eso diseñó el cambiante mundo del sentido según el modelo del mundo inmutable de las Ideas eternas, en la medida en que semejante cosa fuera posible.

2. El alma y el cuerpo del universo: los elementos y el análisis matemático de la materia

De la unidad de este modelo, deduce Platón la unidad de la copia, el universo físico, con lo cual se pronuncia contra la doctrina de la «pluralidad de los mundos». Pero Platón va aún más allá: no sólo el mundo visible es uno y no muchos; es también un organismo vivo con un alma y un cuerpo propios, un único «animal» que encierra dentro de sí todas las formas menores de vida animal, del mismo modo que su modelo, el «animal inteligible», o la «Idea de animal» incluye en su extensión lógica toda la variedad de «tipos» de especies animales.

A continuación, Platón procede a describir la formación del alma y del cuerpo del gran animal del mundo. En ninguno de los dos casos es esa formación una creación a partir de la nada; lo que hace el Demiurgo es combinar en proporciones fijas y por una ley definitiva unos ciertos elementos que supuestamente gozaban ya de existencia. El «alma» del mundo está formada por tres elementos: Mismidad, Alteridad y una entidad que es descrita como el producto de una unión preliminar de los dos primeros. Platón parece estar refiriéndose aquí, en forma mítica, a los tres niveles de conocimiento enumerados en la *República*: aprehensión de las Ideas inmutables, «opiniones» sobre la incalculable variedad de hechos existentes en el mundo, y aprehensión de la clase intermedia de los «objetos» matemáticos. El cuerpo del universo está compuesto a base de los tradicionales «cuatro elementos» de Empédocles —fuego, aire, agua, y tierra—, pero Platón no se contenta con aceptar estos cuatro elementos como unidades últimas y no analizables, y realiza un notable esfuerzo por establecer los fundamentos de una física puramente matemática reduciendo las diferencias entre esos «elementos» a diferencias en sus estructuras geométricas. Las moléculas, como las llamaremos ahora, de las cuatro sustancias elementales son puestas en correspondencia, respectivamente, con los cuatro sólidos geométricos regulares: el tetraedro, el octaedro, el icosaedro y el cubo. Las caras de los tres primeros de estos sólidos pueden ser construidas juntando o ensamblando triángulos rectángulos en los cuales la hipotenusa dobla en longitud al lado más corto; para la construcción de la cara cuadrada del cubo, Platón emplea cuatro triángulos isósceles con un ángulo recto. Esta diferencia de carácter de los triángulos elementales con los que están construidos los sólidos regulares, es empleada para explicar el hecho, según Platón, de que el fuego, el aire y el agua sean convertibles uno en otro, pero no en tierra. El análisis matemático de

la materia en formas geométricas alcanza su punto culminante cuando Platón identifica explícitamente con el espacio la «matriz» o «substrato» del cambio físico, anticipando así la teoría física de Descartes, tal como en su doctrina de la «reminiscencia» había anticipado la misma concepción cartesiana de las «ideas innatas».

A fin de subrayar la superioridad del alma sobre el cuerpo, Platón afirma que el alma del mundo fue diseñada por el Demiurgo antes que su cuerpo, del mismo modo que, en un estadio posterior de su narrativa, encontramos que el alma humana fue construida con mucha anterioridad al día designado para su encarnación en un cuerpo humano. Una vez formada, ese alma del mundo es figurativamente descrita como una entidad difundida por el espacio de acuerdo con una serie matemática que pretende expresar las relativas distancias que los diversos cuerpos celestes guardan con la tierra tomada como centro de todo el sistema. Con la entrada en el ser del sistema ordenado de los cuerpos celestes, el tiempo —la medida regular de la duración— comienza también a ser. En esta breve exposición no podemos entrar en los detalles del sistema astronómico ni en la cuestión de su relación con la ciencia pitagórica.

3. La formación del alma y el cuerpo humanos

Desde la cosmogonía propiamente dicha, el *Timeo* pasa a considerar la formación del alma y del cuerpo humanos. Las almas «inmortales» de los futuros seres humanos están construidas por el propio Demiurgo con el mismo material que previamente había utilizado para la construcción del alma del mundo; las dos almas «mortales» inferiores, de las que ya hemos hablado al tratar de la psicología de Platón, son entonces construidas y añadidas al alma inmortal por unas deidades menores, que son a su vez las primeras cosas creadas después del alma del mundo. Los interesantes detalles de la fisiología sensorial y de la psicofísica platónicas han de ser, una vez más, dejadas de lado.

4. Cómo interpretar el gran mito cosmogónico de Platón

De las muchas cuestiones realmente difíciles que surgen cuando tratamos de interpretar el gran mito cosmogónico de Platón, sólo podré decir unas cuantas palabras. Han sido muy numerosas las dis-

cusiones mantenidas en torno a la cuestión de interpretar al Demiurgo como una deidad personal o como una personificación puramente imaginativa de «el bien». Tal vez la respuesta más acertada sea que no es ni una cosa ni otra. La distinción neta que nosotros establecemos, o pretendemos establecer, entre lo personal y lo impersonal, difícilmente puede decirse que tuviera sentido para ningún pensador clásico griego; de hecho, su mismo lenguaje no cuenta con ningún término para expresar esta idea. Por otra parte, las «buenas» figuras que de un modo tan manifiesto son presentadas en el *Timeo* como los modelos contemplados por el divino artista para la construcción de su obra, prohíben identificarlas con el artífice sin introducir confusión. (En la única sentencia, la última del diálogo, en la que según un cierto MSS ocurre esta identificación, la palabra ποιητοῦ es casi con seguridad una falsa transcripción de νοητοῦ realizada probablemente por otro MSS y debida probablemente a una mala comprensión de la construcción.) La inferencia natural desde la conocida concepción platónica del alma como origen de todo movimiento, sería que la actividad del Demiurgo es una exposición imaginativa de la gran idea de Anaxágoras: que es la mente la que ha colocado a todas las cosas en su debido orden. Preguntarse si esa mente es «personal» es caer en un anacronismo.

5. Origen e historia del universo

A partir del tiempo de Jenócrates, discípulo directo de Platón, ha sido acaloradamente discutida la cuestión de si Platón pensaba realmente en postular un comienzo del universo físico, o si su explicación no es más que una especie de instrumento para presentar, bajo el disfraz de una ficción imaginativa, un análisis lógico de ese mundo físico en sus factores constituyentes. Esta última postura fue definitivamente aceptada como correcta por la totalidad de la escuela Neoplatónica, que se mostraba ansiosa por encontrar en Platón la doctrina aristotélica de la eternidad del universo, y que quizá, en su conjunto, haya encontrado más favor en sus expositores modernos. La primera interpretación, según la cual Platón hablaba completamente en serio cuando adscribía un comienzo al universo, era, sin embargo, de Aristóteles, y fue igualmente defendida por Plutarco en su excelente ensayo sobre *La formación del alma-del-mundo en el* Timeo *de Platón.* El lector debe extraer por sí mismo su propia conclusión mediante el estudio independiente del propio texto platónico, mas yo no puedo dejar

de expresar mi propia convicción de que Plutarco lleva razón al mantener que la teoría de la eternidad del mundo sólo puede ser adjudicada a Platón mediante una violenta y artificial exégesis que distorsiona el sentido de las expresiones más obvias en interés de una conclusión previamente defendida. Al mismo tiempo, Platón no concibe al mundo como teniendo un comienzo «*en el tiempo*», puesto que el tiempo es para él una duración medida y regular, y por tanto algo coetáneo con la existencia de cuerpos celestes que se mueven regularmente. Lo que había antes del «mundo» ordenado era, según su narración, un estado de cosas en el que no existía más que confusión y movimiento incontrolado.

La comparación del *Timeo* con el mito del *Político*, con sus ciclos alternativos en los que en una fase es Dios el que dirige el curso del universo, mientras que en la otra el propio universo es abandonado a sí mismo y se torna en consecuencia más y más salvaje, y más y más cercano a su disolución en el caos hasta que una vez más su constructor «toma las riendas», me parece, como al Dr. Adam, que lleva a la conclusión de que Platón, al igual que otros pensadores anteriores a él, creía que la historia del universo estaba hecha a base de períodos alternativos de decadencia y reconstrucción, y que lo que tenemos en el *Timeo* es una descripción de uno de esos períodos de reconstrucción que siguieron a otro anterior de disolución. Si esto es así, los materiales con los cuales el Demiurgo recompuso su «mundo» debieron ser, por decirlo groseramente, las ruinas de un mundo anteriormente desaparecido, con lo cual nosotros deberíamos comprender de inmediato por qué afirmamos que es el «mundo», y no sus elementos, o sus triángulos constituyentes, lo que ha tenido un comienzo.

6. El problema de la posición central de la Tierra en el sistema solar según el *Timeo*

Una cuestión comparativamente menor de la astronomía se merece unas palabras, puesto que se refiere a la pretensión de Platón de ser contado entre los «Copernicanos anteriores a Copérnico» de la Antigüedad. ¿Anticipa realmente Platón a Copérnico en el *Timeo* hasta el punto de explicar, como los pitagóricos, una revolución diaria de la Tierra? Los hechos son éstos: Es universalmente reconocido que, además de colocar a la Tierra en el centro del universo, el *Timeo* explica las alternancias del día y la noche, y los movimientos del Sol y los planetas de un modo que implica

la inmovilidad de la Tierra en el centro. El día y la noche son debidos a la revolución real diurna de la esfera celeste más externa, que arrastra consigo a todo lo que se encuentra en su entorno. Los movimientos visibles del sol y de los planetas son entonces resultado de la combinación de dos factores circulares: una rotación de cada uno de ellos en torno a su eje en el plano del ecuador, y un movimiento de revolución peculiar de cada planeta, que tiene lugar en el plano de la eclíptica, en el sentido opuesto al de la revolución diurna, y que emplea el período más largo, es decir, el «año» del planeta en cuestión. Este análisis se vendría abajo, sin duda, si supusiéramos que la tierra central no permanece inmóvil.

Mas sucede, sin embargo, que al hablar de la posición de la tierra en el sistema solar, Platón emplea un lenguaje ambiguo y poético cuyo significado literal es estar «presionado» o «apretado» contra algo, pero que también ha adquirido el significado de movimiento confinado a un espacio reducido en torno a una cosa. Sus palabras pueden ser traducidas de manera que preserven la ambigüedad del texto original así: «la tierra, nuestra madre adoptiva, que es *transportada* en torno al eje que se extiende de un confín a otro del universo entero». Aristóteles cita estas mismas palabras, nombrando al *Timeo* como fuente de ellas, y añadiendo la interpretación «y se mueve» detrás de las palabras «es empujada» como prueba de que algunos pensadores habían negado la inmovilidad de la Tierra. De aquí que Grote haya mantenido que el *Timeo* reconoce expresamente la rotación diurna de la tierra en torno a su eje, y que a Platón se le ha escapado simplemente la inconsistencia entre tal rotación de la tierra y el resto de su astronomía. Un descuido tan importante parece, sin embargo, tan improbable que es mucho más fácil suponer que Aristóteles se ha visto engañado por el empleo de Platón de una palabra rara y ambigua, o posiblemente, como sostuvo August Boeckh, que alguno de los discípulos de Platón hubiera interpretado erróneamente el texto del *Timeo* en el sentido que le da Aristóteles.

7. Últimos pensamientos precopernicanos de Platón

Sin embargo, parece cierto que ya en una edad muy avanzada, Platón modificó sus ideas astronómicas en un sentido que implica el reconocimiento de la movilidad de la tierra. Plutarco repite por dos veces que Platón, «en su vejez», lamentaba haber colocado a la Tierra en el centro del universo, una posición que debería haber sido

reservada para un «cuerpo mejor», y aduce como autoridad que avala su información el irrecusable testimonio de Teofrasto, el sucesor de Aristóteles, que también había sido a su vez alumno de Platón. Esto concuerda perfectamente con un pasaje de las *Leyes* en el que Platón niega que los movimientos de los planetas sean realmente compuestos, y declara que, pese a las apariencias, el movimiento de cada uno de ellos es simple y uniforme. Esto implica, por supuesto, que uno de los dos movimientos adscritos a cada planeta en el *Timeo* debe ser una apariencia debida al movimiento real de la Tierra.

Que Platón concibiera este movimiento de la Tierra, al igual que los pitagóricos tardíos, como un movimiento de revolución en torno a un centro, o como uno de rotación en torno a un eje, y, en el primer caso, si Platón pensaba con los pitagóricos que el centro en cuestión era un cuerpo invisible para nosotros, o estaba identificado con el Sol, los datos con los que contamos no nos permiten decidir en un sentido o en otro. En cualquier caso, es interesante observar que el pensamiento de Platón sobre estas materias seguía siendo progresista incluso en sus últimos años, e igualmente es instructivo observar que, al igual que otros astrónomos de la antigüedad, Platón alcanzó la verdad sobre el movimiento de la Tierra sólo a costa de ignorar la verdad aún más fundamental de que todo movimiento curvilíneo es un movimiento compuesto. Si de alguna manera Platón anticipó a Copérnico, no tuvo sin embargo el menor presagio de un pensamiento infinitamente más profundo como el de Galileo y Newton.



ANEXO

DOS TEXTOS DE PLATÓN

Los dos textos platónicos que se reproducen a continuación, el pasaje de la «línea» y el de la «caverna», pertenecen respectivamente al libro VI y al VII de la *República*. El objetivo de Platón en este diálogo es el diseño, por boca de Sócrates, de un Estado ideal en donde resplandezca sin trabas la virtud de la justicia. Una de las piezas clave de semejante Estado, sostiene Sócrates, es la exigencia de que los gobernantes posean una seria formación basada en el conocimiento científico-matemático y filosófico-dialéctico de la realidad y de la Idea suprema del Bien. Él especifica esta exigencia postulando *que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes*.

El tema de la estructura y dinámica de nuestro conocimiento es capital a este propósito, ya que en una y otra ha de basarse la educación ideal del gobernante. De acuerdo con ello, el pasaje llamado de *la línea dividida* representa en un diagrama geométrico lineal los grados estructurales de nuestro saber. Platón defiende a este respecto la existencia de dos mundos, uno inteligible, jalonado de Ideas que nuestra mente o alma puede contemplar, y otro visible, que constituye nuestro entorno habitual. Este último es el campo de acción de nuestras sensaciones y percepciones, nunca libres del engaño, y de las convicciones relativamente fiables que obtenemos merced al ejercicio de la ciencia empírica. Al conocimiento del mundo inteligible accedemos mediante el aprendizaje escalonado de la ciencia matemática, cuyo modo de discurso es la demostración, con ocasional apoyo de imágenes, y de la filosofía o dialéctica, que nos pone en contacto con la Idea del Bien supremo.

Las páginas que relatan el mito o alegoría de *la caverna* ilustran dinámicamente el abstracto pasaje anterior. Sócrates propone un símil de nuestra condición humana en el que se pone de relieve la abisal diferencia entre el hombre ineducado y el educado. El símil es una cierta extrapolación de los elementos que intervienen en un teatro de marionetas. Unos hombres que habitan una caverna tienen sujetas sus cabezas, cuellos y piernas por cadenas que les obligan a mirar hacia el fondo de la cueva. Detrás de ellos un muro atraviesa de un lado a otro dicha cueva, y más detrás aún, en lo alto de un camino empinado, hay un fuego encendido. Otros hombres deambulan a lo largo del muro transversal portando objetos y trastos diversos que sobresalen sobre sus cabezas. El fuego

proyecta sobre el fondo de la caverna las sombras chinescas de los objetos así portados y de los propios prisioneros, que las toman ilusoriamente por la realidad, ignorando el artificio de que son víctimas. (El hombre contemporáneo, hipnotizado por las pantallas de televisión y por la lectura de los grandes diarios, toma análogamente por verdaderas las historias pergeñadas por las élites políticas y mediáticas.) La alegoría de la caverna relata las peripecias del prisionero que es liberado de esas cadenas y forzado a mirar y caminar hacia el mundo exterior. Cegado primero por el resplandor, se habituará gradualmente a conocer los reflejos de las cosas sobre el agua de los lagos, las cosas mismas de ese mundo, rocas, plantas, animales y estrellas del firmamento, hasta percatarse finalmente de que el sol es la fuente privilegiada de toda luz. La conversión y el ascenso del prisionero de la caverna simbolizan la conversión y ascenso del filósofo cuando logra elevarse por encima del mundo de la percepción sensible al mundo inteligible de las Ideas. Y con el regreso del prisionero a la caverna para salvar a sus compañeros, que lo rechazan hasta privarlo de su vida por incomodarlos, el autor de la *República* alude a la muerte de su maestro Sócrates.

En ambos pasajes el diálogo es concretamente mantenido por Sócrates, que habla en primera persona de pasadas conversaciones y discusiones, y el joven Glaucón, que es su principal interlocutor.

LA LÍNEA (*República*, VI, 509d-511c)

SÓCRATES.—Piensa en los dos reinos en los que, como acabamos de decir, está dividido el mundo que nos rodea: el del género o ámbito de lo inteligible y el de lo visible. ¿Estás seguro de haber captado estas dos especies, lo visible y lo inteligible?

GLAUCÓN.—Sí.

—Imagina entonces una línea dividida [véase el diagrama que figura al final de este *Anexo*, T.] en dos partes desiguales, y divide luego cada una de esas partes según la misma proporción anterior: la del género de lo visible y la reservada al de lo inteligible. Según el grado de claridad o de oscuridad relativas de las cosas que aquí te encuentres tendrás en el mundo visible una primera sección: la de las imágenes. Llamo imágenes en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua o en las superficies de los cuerpos opacos, pulidos y brillantes, y a cualquier otra representación de este género. ¿Comprendes?

—Perfectamente.

—Represéntate ahora la otra sección, de la cual la primera es imagen: en ella nos encontramos todos los seres vivientes, nosotros los hombres, y con nosotros los animales, las plantas, y todos los objetos fabricados por el hombre.

—De acuerdo.

—¿Convienes en admitir también que el género visible se divide en verdadero y falso, en que la imagen es al modelo lo que el objeto de la opinión es al objeto del conocimiento?

—Sí, por cierto.

—Por otro lado considera de qué modo habría que dividir la sección de lo inteligible.

—¿Cómo?

—De esta manera: En la primera parte de esta sección, el alma, sirviéndose de las imágenes de los objetos que en la sección anterior eran los originales, se ve forzada a basar sus investigaciones valiéndose de hipótesis y a seguir una marcha que la lleva, no a un principio, sino a una conclusión. En la segunda parte, el alma va desde la hipótesis hasta el principio absoluto, sin necesidad de recurrir a imágenes como en el caso anterior, y prosigue su investigación apoyándose únicamente en Ideas.

—No he comprendido bien lo que quieres decir.

—Pues volvamos a ello; lo comprenderás mejor cuando hayas oído lo que voy a decirte. Creo que no ignoras que los que se ocupan de geometría, de aritmética y de otras ciencias del mismo

género, suponen lo par y lo impar, las figuras, tres especies de ángulos y otras cosas similares según sea el objeto de su investigación; que tratan a estos supuestos como cosas conocidas, que cuando han utilizado esas hipótesis estiman innecesario dar cuenta de ellas ni ante ellos mismos ni ante los otros, por consierarlas perfectamente evidentes para todos los espíritus; y que, finalmente, partiendo de estas hipótesis y recorriendo todos los peldaños, alcanzan por la vía de las consecuencias la demostración de la conclusión que iban buscando.

—Sí, eso lo sé.

—Entonces sabrás también que se sirven de figuras visibles y que razonan sobre esas figuras, aunque no están pensando en absoluto en ellas, sino en otras a las cuales éstas se le parecen. Por ejemplo, es del cuadrado en sí, de la diagonal en sí sobre lo que ellos razonan, y no de la diagonal concreta tal como ha sido trazada; y lo mismo cabría decir de todas las otras figuras. Todas esas figuras que los estudiosos modelan o dibujan, las que forman las sombras o producen imágenes para llegar a contemplar esos objetos superiores que no pueden ser percibidos más que por el pensamiento.

—Así es, sin duda.

—Éste es el tipo de objetos a los que yo llamo inteligibles. En esta primera investigación, el espíritu se ve forzado a utilizar hipótesis, aunque sin alcanzar un principio, pues no puede remontarse por encima de los supuestos. En esta fase, el alma utiliza como imágenes a los objetos mismos que en la sección inferior eran imitados, objetos que les resultan más claros que sus sombras o imitaciones.

—Entiendo perfectamente; estás hablando de lo que se hace en geometría y en otras ciencias similares.

—Trata de comprender ahora lo que yo entiendo por la segunda sección de las cosas inteligibles. Son las cosas que la propia razón capta por la potencia dialéctica, considerando a sus hipótesis no como principios, sino como simples hipótesis, que son como gradaciones o puntos de apoyo para elevarse hasta el principio supremo, que no admite ya ningún tipo de hipótesis. Una vez alcanzado este principio, la razón desciende, ateniéndose a todo lo que de él depende, hasta la última conclusión, sin servirse para nada de ningún dato sensible, sino pasando de una Idea a otra Idea para llegar a una determinada Idea.

—Comprendo, aunque no demasiado claramente, pues no es nada baladí la tarea que tienes en mente. Me parece que buscas establecer que el conocimiento del ser y de lo inteligible que se

adquiere por la ciencia de la dialéctica es más claro que el que se obtiene por lo que llamamos ciencias, que consideran las hipótesis como principios. Sin duda los que estudian los objetos de las ciencias se ven obligados a hacerlo mediante el pensamiento y no por los sentidos. Mas, puesto que examinan sus objetos sin remontarse a un principio, sino partiendo de hipótesis, no parece que puedan llegar a alcanzar la inteligencia de esos objetos, aunque éstos sean inteligibles mediante un principio. Y me parece igualmente que tú llamas conocimiento discursivo, y no inteligencia, a la ciencia de los geómetras y de otros estudiosos de este mismo género, como si el pensamiento discursivo fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

—Has comprendido perfectamente. Ahora aplica a nuestras cuatro secciones estas cuatro operaciones del espíritu: a la sección más elevada, la inteligencia; a la segunda, el conocimiento discursivo; a la tercera, la fe; y a la última, la conjetura. Colócalas ahora según su orden de claridad guiándote por la idea de que cuanto más participen los objetos de la verdad, mayor será su grado de claridad.

—Entiendo lo que dices, respondió Glaucón, lo apruebo, y adopto el orden que propones.

LA CAVERNA (*República*, VII, 514a-518d)

SÓCRATES.—Represéntate ahora la naturaleza humana, según que ésta se encuentre o no cultivada por la educación, de acuerdo con el esquema que acabamos de considerar.

Imagina a un grupo de personas encerradas en un oscuro subterráneo en forma de caverna, cuya entrada abierta a la luz se extiende a lo largo de la fachada. Esos hombres se encuentran sentados en aquel lugar desde su infancia, con las piernas y el cuello inmovilizados con cadenas, de manera que no les es posible ver otra cosa que lo que ocurre delante de sus ojos, pues esas cadenas le impiden volver la cabeza. A sus espaldas, y alejado de ellos, brilla un fuego encendido sobre un montículo; y entre el fuego y los prisioneros discurre un camino elevado a lo largo del cual se ha construido un pequeño muro, a la manera como el saltimbanqui de la feria coloca un tabique por encima del cual muestra al público las andanzas de sus marionetas.

GLAUCÓN.—Me lo imagino perfectamente.

—Observa ahora que tras ese muro circulan unos hombres cargados con toda clase de utensilios, al igual que con figuras de hombres o de animales hechas de piedra o de madera, y que todas estas cosas sobresalen por encima del muro. Naturalmente, entre esos porteadores que caminan, hay algunos que hablan entre sí, y otros que avanzan en silencio.

—¡Extraño cuadro, y extraños prisioneros son éstos que describes!

—Sin embargo su parecido con nosotros es extraordinario, le respondí. ¿Piensas acaso que, en su situación, los hombres encadenados puedan ver alguna vez de sí mismos y de sus vecinos otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared que en la caverna se encuentra frente a ellos?

—¿Podría ser de otro modo —respondió Glaucón— si han estado reducidos a la inmovilidad durante toda su vida?

—Y de los objetos que contemplan, ¿no podría decirse lo mismo?

—Sin la menor duda.

—Entonces, cuando los prisioneros dialogaran entre sí, ¿no piensas que cuando nombraran las sombras que contemplan creerían estar hablando de los propios objetos reales?

—Necesariamente.

—Y si hubiera además en la cueva un eco que reenviara al fondo de la prisión las palabras de los que pasaban por el exterior, ¿no

crees que los prisioneros tomarían esa voz por la de la sombra que en aquel momento pasaba ante sus ojos?

—Sí, por Zeus.

—Es pues indudable, le respondí yo, que a los ojos de las gentes encadenadas ahí abajo la realidad no podría ser otra cosa que esos objetos confeccionados.

—Indudablemente.

—Examina ahora cómo reaccionarían esos prisioneros si se los liberara de sus cadenas y se intentara sacarlos de su ignorancia de la siguiente manera: Liberar a uno de ellos, forzarlo a ponerse de pie, a girar la cabeza, a caminar, a levantar sus ojos hacia la luz. Todos estos movimientos le causarían un gran sufrimiento, y el centelleo de la luz le impediría mirar directamente a los objetos cuyas sombras percibía con perfecta claridad hasta hace un momento. Y ahora te pregunto ¿qué podría responder este infeliz cuando se le dijera que lo que contemplaba antes no eran más que bagatelas sin consistencia; pero que ahora, por encontarse más cerca a la realidad y orientado hacia objetos más reales, ve mucho más apropiadamente? Si, en fin, forzado a contemplar cada uno de los objetos que aparecen ante sus ojos, se le obligase con un bombardeo de preguntas a decir qué era lo que veía, ¿no crees que se sentiría totalmente confundido y que las cosas que veía anteriormente le parecerían más verdaderas que las que ahora se le mostraban?

—Mucho más verdaderas, sin duda, respondió Glaucón.

—Y si se lo obligara a mirar a la luz misma, ¿no sentiría un agudo dolor en sus ojos, trataría de huir, volviéndose hacia las cosas que él podía contemplar con suma facilidad, y que le parecían realmente más claras que las que ahora se le mostraban?

—Así lo creo.

—Y si se lo sacara por la fuerza de la caverna, y se le obligara a subir por la áspera y escarpada pendiente, y no se le concediese ningún respiro antes de haberlo enfrentado con la luz del sol, ¿no crees que sufriría atrozmente y se rebelaría por verse así tratado, y que una vez llegado a plena luz, sus ojos estarían tan cegados por aquel exceso de claridad que no podrían ver ninguno de esos objetos que nosotros tenemos por verdaderos?

—Por supuesto que sí, al menos al principio.

—Efectivamente, todo el que tratara de ascender desde las tinieblas tendría que habituarse primeramente a la luz antes de tratar de ver las cosas de más arriba. En primer lugar distinguiría con más facilidad las sombras, luego las imágenes de los hombres y de

los demás objetos reflejadas en las aguas, y más tarde los objetos mismos. A continuación, elevando su mirada hacia la luz de los astros y de la luna, contemplaría durante la noche las constelaciones y el firmamento mismo con más facilidad que el sol con su resplandeciente brillo durante el día.

—Sin duda alguna.

—Finalmente, creo yo, sería capaz de contemplar al sol, no a sus reflejos en las aguas o en otras superficies pulidas, sino al mismo sol en su propio ámbito y tal como éste es.

—Necesariamente.

—A partir de este momento, podría concluir ya con respecto al sol, que es éste el que produce las estaciones y los años, el que gobierna todo en el mundo visible; y que, de alguna manera, el sol es la causa de todas las cosas que él y sus compañeros veían en la caverna.

—Evidentemente ésta tendría que ser la conclusión después de tan diversas experiencias.

—Si a continuación nuestro hombre pensara en su primera morada, en la ciencia que allí se poseía, y en sus compañeros de cautiverio, ¿no crees tú que se felicitaría por el cambio y que sentiría piedad por los que allí quedaron?

—Sí, con toda seguridad.

—En cuanto a las alabanzas y honores que pudieran prodigarse mutuamente allá abajo, a las recompensas acordadas al que discernía con mirada más penetrante los objetos que pasaban, al que recordaba con más exactitud a los que pasaban regularmente los primeros, los últimos, o simultáneamente, y que por tanto tenía mayor habilidad para predecir el futuro, ¿piensas tú que nuestro hombre sentiría envidia de los compañeros que allí abajo disfrutaban de tales alabanzas y honores? ¿No pensaría más bien como el Aquiles de Homero y preferiría cien veces no ser más que un labriego al servicio de un hombre pobre, y soportar todas las desgracias posibles, antes que volver a sus antiguas ilusiones y vivir como hasta entonces había vivido?

—Pienso como tú: preferiría soportar cuantos sufrimientos fueran necesarios antes que volver a aquella anterior vida.

—Pero imagina aún esto: si nuestro hombre decidiera descender y ocupar su antiguo lugar, ¿no sentiría su vista ofuscada por las tinieblas al volver bruscamente del sol?

—Seguramente.

—Imagínate también que tuviera que juzgar nuevamente sobre aquellas sombras y disputar con los compañeros que nunca habían

abandonado sus cadenas sin que sus ojos hubieran recuperado aún la visión adecuada para la oscuridad, lo cual requeriría un tiempo bastante largo. ¿No se vería expuesto entonces a las burlas de sus compañeros, y a que éstos dijeran de él que por haber salido fuera había vuelto cegato, por lo cual no valía la pena la tal ascensión; y que si intentara desatarlos y llevarlos hasta la luz, no dudarían en matarlo si estuviera en sus manos hacerlo?

—Lo matarían, ciertamente.

—Ahora es preciso, mi querido Glaucón, aplicar exactamente esta alegoría a lo que hemos dicho anteriormente: que es necesario asimilar el mundo visible a la morada de la prisión, y la luz del fuego que la ilumina a la luz del sol. En cuanto a la ascensión al mundo superior y a la contemplación de sus maravillas, no te equivocarías sobre mi pensamiento si la compararas con la elevación del alma hacia el mundo de lo inteligible. Sólo Dios sabe si esto es conforme con la verdad, mas en todo caso creo que en los límites extremos del mundo inteligible está la idea del bien, que es difícil de apercibir, pero que una vez percibida es imposible no concluir que esta idea es la causa universal de todo lo que es bueno y bello; que en el mundo visible es esta idea del bien la que ha creado la luz y el dispensador de la luz; que en el mundo inteligible, es ella la que dispensa y procura la verdad y la inteligencia, y que es necesario conocerla para conducirse sabiamente tanto en la vida privada como en la pública.

—Pienso como tú, en la medida en que yo pueda seguirte.

—Mira también si estás de acuerdo en esto: no hay por qué asombrarse de que los que han sabido elevarse a las alturas se muestren remisos a ocuparse de los asuntos humanos, y que sus almas aspiren a permanecer para siempre en aquellas latitudes. Esta actitud es muy natural, si la alegoría acabada de narrar es correcta.

—Muy natural, efectivamente.

—¿Qué hay de extraño en el hecho de que el paso desde la contemplación divina a las miserables realidades de la vida humana confiera al individuo un aire desmañado y hasta ridículo, cuando, con la vista aún obnubilada por la claridad de las alturas y sin estar todavía lo suficientemente habituado a las tinieblas en las que acaba de caer, nuestro individuo se vea forzado a disputar, en los tribunales o a combatir las interpretaciones de la justicia defendidas por gentes que jamás han visto lo que pueda ser la justicia en sí?

—Nada de extraño en absoluto.

—Mas si se es sensato, continué, habría que recordar que la mirada queda obnubilada de dos maneras y por dos causas opuestas: por el paso de la luz a la oscuridad, y por el de la oscuridad a la luz. Así pues, teniendo presente que estos dos casos se aplican también al alma, al tropezarnos con un alma turbada e incapaz de discernir un objeto, en lugar de echarnos a reír estúpidamente, deberíamos examinar si, por acabar de salir de una vida más luminosa, ese alma se encuentra ofuscada ante las tinieblas por falta de hábito; o si, por haber pasado desde la ignorancia a la luz, ese alma se encuentra deslumbrada por un esplendor demasiado brillante. En el primer caso, habría que felicitarla por su turbación y por el uso que hace de la vida; en el segundo, habría que sentir compasión, y si provocara la risa, esa risa sería en todo caso más comprensiva que la provocada por un alma que desciende desde la luz.

—Una distinción muy justa, realmente.

—Si todo esto es cierto, es innegable la conclusión de que la educación no es en absoluto lo que algunos pretenden que es: la introducción efectiva de la ciencia en un alma que no la posee, del mismo modo que se le da la vista a un ciego.

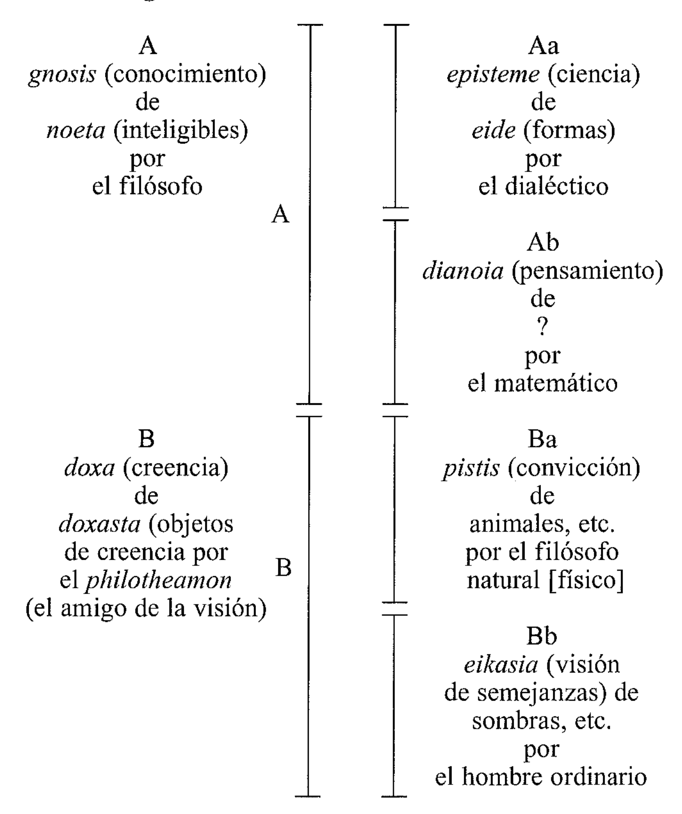
—Efectivamente, algunos lo pretenden.

—Mas el discurso presente ha mostrado que el alma de cada uno posee la facultad de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no podría pasar de la oscuridad a la luz más que volviendo al mismo tiempo a todo el cuerpo hacia ésta, este órgano debe ser alejado a la vez que el alma entera de las cosas perecederas hasta que se muestre capaz de soportar la visión del ser y de la parte más brillante del ser, y a esta parte le damos el nombre de Bien, ¿no es así?

—Si, por cierto.

—La educación, continué yo, sería entonces el arte de dirigir este órgano y de encontrar para ello el método más fácil y a la vez más eficaz. Este arte no consiste en insertar la vista en el órgano, puesto que éste ya la posee, sino en enderezarlo correctamente hacia su fin en caso de que no lo estuviera y no mirara adonde debe.

Diagrama ilustrativo del texto de la línea



Casi todos los comentaristas ilustran el pasaje platónico con una línea horizontal dividida en cuatro segmentos. El filósofo del lenguaje J. L. Austin (1911-1960) propuso en un ensayo póstumo sobre este tema («La línea y la caverna en la República de Platón», Revista *Teorema*, vol. X, 2/3, pp. 109-125) poner la línea en posición vertical, simbolizando así nuestro ascenso cognitivo, y distinguir una primera fase de división de dicha línea y una segunda de subdivisión de la misma. La división inicial simboliza el dualismo ontológico y gnoseológico de Platón que distingue radicalmente entre el mundo visible o perceptible, objeto de visión por parte de cualquier hombre, y el mundo inteligible, que es tema del conocimiento de la verdad que investiga el filósofo. La subdivisión de la parte inferior de la línea original distingue entre las sombras e imágenes de las cosas, tema de nuestra visión cotidiana, y las cosas mismas, investigadas por el físico o filósofo de la naturaleza que alcanza un relativo gra-

do de certeza respecto de ellas. La subdivisión de la parte superior de dicha línea original nos permite distinguir entre el conocimiento de la matemática, rigurosamente demostrativo, pero basado en hipótesis o suposiciones y necesitado en un discurso del apoyo de figuras materiales, y el conocimiento dialéctico o filosófico, que no necesita de hipótesis porque alcanza a contemplar la Idea suprema y no hipotética del Bien. El paralelo del pasaje de la línea con el de la caberna es obvio. La cueva o región de sombras de donde escapa el prisionero es imagen del mundo visible o percepctible. Su ascenso de la visión de imágenes de las cosas reflejadas en los lagos a las cosas mismas tal y como son en sí y a la visión del sol (símbolo de la Idea del Bien) se corresponde con el ascenso en la línea que progresa del conocimiento matemático al filosófico. La imagen del diagrama de Austin ha sido cedida para esta edición por la Revista *Teorema*.